
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00269025 3



Der Entwicklungsgedanke in Schleiermachers Lehre von der Sünde

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

der

theologischen Fakultät

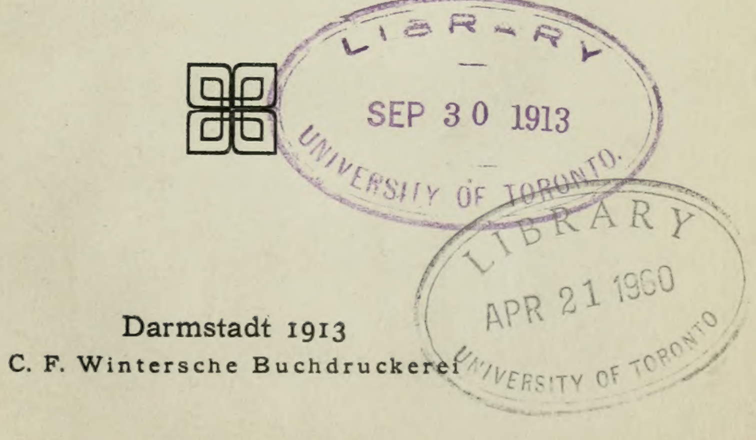
der

Großh. Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen

vorgelegt von

Ernst Flöel

Pfarrer in Langen



Darmstadt 1913

C. F. Wintersche Buchdruckerei

Genehmigt durch die theologische Fakultät
4. Dezember 1912.

Referent: D. **S. Eck.**

Dem Andenken meines Vaters.

Inhaltsverzeichnis.

Schleiermachers Methode in ihrem Unterschied von der orthodoxen.

Das Erkenntnisprinzip, mit dessen Hilfe die orthodoxe Dogmatik ihre Aussagen über die Wahrheiten des christlichen Glaubens gewann, war ein objektives: „Die in der Heiligen Schrift niedergelegte Offenbarung“.[1] (Theologiae principium est divina revelatio sacris literis comprehensa. Quenstedt I, 32.) In der Heiligen Schrift waren alle „Lehren, welche uns zum Heil zu wissen Noth sind, enthalten“. Sie galt als „in allem Einzelnen wahr und von allem Irrtum frei“, denn sie war ja durch eine besondere Wirkung Gottes entstanden, der „die Propheten und Apostel zur Anfertigung der Heiligen Schrift antrieb und ihnen das zu Schreibende nach Form und Inhalt eingab“.[2] Die dogmatische Wissenschaft hatte sich demgemäß auf genaue Feststellung und Wiedergabe der in der Heiligen Schrift enthaltenen Lehrsätze zu beschränken.

Schleiermacher erkennt innerhalb der Heiligen Schrift nur die neutestamentlichen Bücher in gewissem Sinn als Norm für die dogmatischen Darstellungen des christlichen Glaubens an. „Die alttestamentlichen Schriften verdanken ihre Stelle in unserer Bibel teils den Berufungen der neutestamentlichen auf sie, teils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge, ohne daß sie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentlichen teilen.“ (Gll., § 132.) Aber auch die Normalität der neutestamentlichen Schriften ist

---

[1] Heinr. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Frankfurt a. M. und Erlangen 1858, S. 7

[2] Ebenda, S. 19.

nach Schleiermacher nicht so zu verstehen, „als ob alle spätere Darstellung gleichmäßig müßte aus dem Kanon abgeleitet werden, und in ihm schon dem Keime nach enthalten sein". Die neutestamentlichen Schriften sind vielmehr nur „das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens", und da kein Zeitalter des Christentums „ohne eine eigentümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken" ist, hat auch jedes eine neue, dem Erkenntnisstand der Zeit entsprechende dogmatische Darstellung des Glaubens nötig. (Gll., § 129.)

Schleiermachers dogmatisches Erkenntnisprinzip ist deshalb nicht mehr die Heilige Schrift als solche, sondern die religiöse Erfahrung der christlichen Gemeinde, die allerdings zugleich den Nachweis der Übereinstimmung mit der inneren Glaubenserfahrung des neutestamentlichen Christentums erbringen muß. „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt." (Gll., § 15.) Die christliche Glaubenslehre ist also für Schleiermacher der wissenschaftlich bearbeitete Niederschlag der subjektiven Frömmigkeit, wie sie in einer kirchlichen Gemeinschaft lebendig ist. Die christliche Frömmigkeit ist der Heiligen Schrift gegenüber das übergeordnete Prinzip. Eine Lehre gehört nicht deshalb zum Christentum, weil sie in der Schrift enthalten ist, „da sie doch vielmehr nur deshalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christentum gehört". (Gll., § 128, 3.) Die Heilige Schrift kann den Glauben nicht begründen, sondern dieser muß immer schon da sein, um ihr ein besonderes Ansehen einzuräumen.

Dieser Wandel in der dogmatischen Methode, den Schleiermacher bringt, ist kein zufälliger, sondern in der Entwicklung der Wissenschaft von der Reformation bis auf Schleiermachers Zeit begründet. Zweierlei ist da von Bedeutung geworden. 1. Die Ansätze Luthers, den Glauben von äußeren Autoritäten frei, d. h. autonom zu machen — wie sie besonders in der Schrift von der Freiheit eines

Christenmenschen zu beobachten sind —, waren in der Reformationszeit selbst nicht zur vollen Entwicklung gekommen. An die Stelle der päpstlichen Autorität in Glaubensdingen war die der Heiligen Schrift getreten. Das war nur ein Fortschritt auf halbem Wege. Aber die Autorität der Schrift als bindender Lehrnorm erhielt schon einen Stoß, als die neu erwachte Frömmigkeit des Pietismus den Nachdruck von der strengen Rechtgläubigkeit auf die Innigkeit persönlicher Glaubenserfahrung verlegte. Sie fiel schließlich ganz, als Kant mit zwingender Logik jede Heteronomie aus dem Gebiet der Sittlichkeit und bei dem engen Zusammenhang, den er zwischen Religion und Moral herstellte, damit auch aus der Frömmigkeit verbannte. — 2. Die altprotestantischen Dogmatiker lebten ebenso wie die Reformatoren in dem zu ihrer Zeit im ganzen noch unerschütterten mittelalterlichen Weltbilde, nach welchem den übersinnlichen Dingen genau dieselbe Realität zugesprochen wurde wie den sinnlichen. Dieses Weltbild erlitt seine ersten großen Erschütterungen, als Naturwissenschaft und Philosophie anfingen, scharfe Grenzlinien zwischen sinnlichen und übersinnlichen Realitäten zu ziehen. An die Stelle der naiven Gewißheit der übersinnlichen Welt traten nun die Gottesbeweise, bis dann auch diese durch Hume und Kant aufgelöst wurden. Kant vor allem war es wiederum, der schließlich das wissenschaftliche Erkennen auf die neue Basis stellte, die auch für die Theologie nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Er zeigte, daß unserem Denken die Dinge an sich notwendig unzugänglich bleiben und unser Erkennen immer einen subjektiven Charakter trägt.

Damit waren die beiden Grundpfeiler eingestürzt, welche auch die orthodoxe Methode getragen hatten, und zugleich für Schleiermacher der neue Weg gewiesen, den er zu gehen hatte. Hatte die Autonomie des religiös-sittlichen Lebens, die Kant aufstellte, die Autorität der Schrift als Lehrnorm aufgelöst, so bot seine Erkenntniskritik gleichzeitig einen Ersatz dafür. Sind wir im Erkennen der Welt

ganz darauf angewiesen, wie sich die Welt für uns darstellt, und müssen wir darauf verzichten, Aussagen über die Dinge an sich zu machen, so sind wir auch in der theologischen Erkenntnis ganz darauf angewiesen, wie die Realitäten des Glaubens für uns wirklich werden, d. h. auf die persönliche religiöse Erfahrung. Wir müssen uns damit bescheiden, nichts zu wissen über Gott und Gottes Wesen an sich, sondern nur, was er für uns ist.

Wie macht sich nun dieser Wandel der dogmatischen Methode in der Lehre von der Sünde bemerklich? Die Orthodoxie konnte eine objektive Definition der Sünde geben, denn das Wesen der Sünde stand ihr ganz unabhängig von dem persönlichen Erleben fest. Im Mittelpunkt ihrer Sündenlehre stand das Drama vom Sündenfall, wie es die Schrift berichtete. Aus der Erzählung vom Sündenfall wurden alle Aussagen über das Wesen der Sünde und den Zustand des Menschen vor und nach dem Falle gewonnen.

Es wird gut sein, sich die Hauptzüge der orthodoxen Sündenlehre zu vergegenwärtigen, um die tiefgreifenden Veränderungen zu verstehen, welche Schleiermachers neuer Ausgangspunkt mit sich brachte.

Nach der Lehre vom Sündenfall ist die Sünde nicht von Anfang an gewesen, sondern vor dem sündigen Zustand der Menschheit gab es einen „status integritatis“, in dem der Mensch „nach allen seinen Gaben, Kräften und Eigenschaften ganz unversehrt und unverdorben war“.[3] (Dicitur integritatis status, quia homo integer et rectus in eodem erat, Eccl. VII, 30, mente, voluntate, affectibus et dotibus corporis, et omnia tum erant salva et integra. Calov IV, 389.) Es war also ein Zustand „geistiger und sittlicher Vollkommenheit“.[4] Adam hatte nicht nur eine so umfassende und tiefe Erkenntnis von den göttlichen und natürlichen

[3] Ebenda, S. 158.
[4] Ebenda, S. 159.

Dingen wie kein Mensch nach dem Fall, sondern auch materiale Willensfreiheit, d. h. einen Willen, der nur auf das Gute gerichtet war; und dem entsprach dann auch die Reinheit seiner sinnlichen Triebe. (Fuit haec Adami scientia excellens plena, perfecta et tanta, quantam nullus hominum post lapsum sive ex libro naturae sive ex libro scripturae acquirere sibi potest. — Sic autem libera fuit voluntas, ut tamen tantum ad bonum propenderet, ad mali delectum aut boni neglectum prona non fuit. Quenstedt II, 6.) Alle diese Vorzüge gehörten zwar nicht zu seinem Wesen als Mensch, aber sie waren ihm doch „natürlich" (eine Unterscheidung, auf welche namentlich die Konkordienformel großen Nachdruck legt).

Wie konnte unter diesen Umständen die Sünde möglich werden? Auf keine Weise darf die Ursache derselben in Gott gesucht werden: Causa efficiens peccati qua talis nullo prorsus modo Deus est, h. e. neque ex parte, neque ex toto, neque directe, neque indirecte, neque per se, neque per accidens, sive in specie lapsus Adamici sive in genere peccati cuiuscumque Deus causa vel auctor est vel dici potest. — Non est Deus causa peccati 1. physice et per se, quia sic malum sive peccatum nullam causam habet; 2. non moraliter, imperando, suadendo vel approbando, quia non vult peccatum, sed odit, nec 3. per accidens, quia Deo nihil aut casu aut fortuito accidere potest. (Quenstedt II, 49.)

Der Grund zur Sünde liegt vielmehr in dem freien Willen des Menschen, der sich von Gott abwandte, indem er das göttliche Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, aus freien Stücken übertrat.[5] Die Verführung durch den Satan wird dabei nur als äußere Veranlassung angesehen. (Causa huius peccati externa, prima et principalis est Satan, agens hic non per impulsionem internam, neque per violentiam extrinsecam . . . sed per meram suasionem moralem externam. Quenstedt II, 51.) Der innere Grund der Sünde

[5] Ebenda, S. 172.

liegt in dem Menschen selbst, zwar nicht in einer sündlichen Richtung seines Wesens, sondern in einem Mißbrauch seiner Freiheit, für den weiter keine Erklärung gegeben wird. (Non est homo lapsus . . . ex praesentia interni languoris et vitii naturalis, sed per accidentarium libertatis abusum. Quenstedt II, 51.)

Durch diese Übertretung haben die ersten Menschen eine Schuld auf sich geladen, die Gott mit der schon vorher für den Übertretungsfall angedrohten Strafe, dem geistigen, leiblichen und ewigen Tode bestrafte. Der geistige Tod bedingte für die Menschen nach dem Fall einen Zustand völliger sittlicher Verderbtheit. Dieser Zustand, der sich von dem ersten Menschenpaar auf alle ihre Nachkommen, also die ganze Menschheit, vererbte, wird mit dem Namen Erbsünde belegt (Peccatum originale). Er ist „Grund und Quell“ aller Tatsünden und bedeutet, daß der Mensch die Fähigkeit zum Guten überhaupt verloren hat. Geblieben ist ihm nur ein positiv das Böse als solches anstrebender Wille. (Postquam enim per lapsum sublata est facultas eligendi boni et fugiendi mali, relicta est postmodum voluntas, quae sub tyrannide peccati usque adeo captive tenetur, ut non feratur nisi ad malum eligendum et bonum fugiendum. Hutterus II, c. 272.) Ja, die Veränderung, die mit dem Menschen vor sich gegangen ist, ist so groß, daß er nicht einmal mehr fähig ist, von sich aus die in Christus ihm angebotene Erlösung zu ergreifen. (Credimus, quod . . . homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit, aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere . . . possit. Form. conc. sol. decl. II, 7.) So ist also die Sünde eine objektive Lebensmacht, die sich für sich ausleben will. (Non coacte sed spontanee vult, eligit, approbat et facit, quod malum est. Hutterus II, c. 272.) Sie äußert sich in der Übertretung des göttlichen Gesetzes, „mag dasselbe nun ein uns in das Herz geschriebenes oder ein von außen uns

gegebenes sein".[6] (Peccatum est aberratio a lege divina (Hollaz 488). Defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei. (Melanchthon.) Was alles als Gesetz in diesem Sinne zu gelten hat, erfahren wir genauer bei Baier, S. 388 ff.: Promulgata est lex illa in ipsa creatione, cum conferretur hominibus notitia principiorum practicorum et facultas, eadem ad singulas actiones et actionum circumstantias applicandi. — Postea amissis per lapsum perfectionibus istis . . . Deus praeter caeteras revelationes imprimis in Decalogo summam legis voce atque scripto repetiit et singula praecepta in s. scriptura passim clarius explicavit. Est autem etiam illud revera peccatum, quod contra legem aliquam positivam sive divinam sive humanam comittitur: modo lex humana non contrarietur divinae.

Kommen wir nun von der orthodoxen Sündenlehre zu der Schleiermachers, so treten wir in eine ganz neue Welt ein. Schleiermacher nimmt seinen Ausgangspunkt weder von dem biblischen Bericht über die Entstehung der ersten Sünde bei Adam noch überhaupt von einer objektiven Bestimmung des Begriffs der Sünde, sondern seiner Methode entsprechend von dem sündlichen Selbstbewußtsein des Christen. Dieses Selbstbewußtsein wird analysiert, und die Resultate dieser Analyse ermöglichen dann erst bestimmte Aussagen über das Wesen der Sünde, sowie eine christliche Würdigung der alttestamentlichen Erzählung vom Sündenfall. Sahen wir bereits, daß diese Methode nach Kant wissenschaftlich die einzig mögliche war, so hatte sie für die Lehre von der Sünde noch den besonderen Vorzug, daß sie es ermöglichte, die Sünde von der Höhe des christlichen Selbstbewußtseins aus zu erfassen. Da aber das christliche Selbstbewußtsein ganz bestimmt wird durch das Bewußtsein der Erlösung, so kann bei Schleiermachers Ausgangspunkt auch die Sünde nur von der Erlösung her verständlich werden, ein Verfahren, das zweifellos den Vorzug verdient vor

---

[6] Ebenda, S. 169.

dem umgekehrten der Orthodoxie, bei der sich die Lehre von der Erlösung ganz nach dem Begriff der Sünde richtete, der unabhängig von ihr schon vorher aufgestellt worden war.[7]

Schleiermachers Frage lautet daher nicht: Was ist die Sünde? sondern: Was ist „das Charakteristische in dem Bewußtsein der Sündlichkeit“ innerhalb des Gebietes der christlichen Frömmigkeit? (Gll., § 66.)

A. Der Entwicklungsgedanke in Schleiermachers Lehre von der Sünde.

I. Die konstitutiven Elemente des Sündenbewußtseins.

a) Das Gottesbewußtsein.

1. Als Voraussetzung des Sündenbewußtseins.

Das Charakteristische in dem Bewußtsein der Sündlichkeit dürfen wir nach Schleiermacher „in dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältnisses zum Gottesbewußtsein suchen“. (Gll., 66, 1.) „Wir haben das Bewußtsein der Sünde, so oft das in einem Gemütszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt“ (ib.).

Sonach erhalten wir als erstes Merkmal des Sündenbewußtseins, daß es in seinem tatsächlichen Vorhandensein durchaus an schon vorher gegebenes Gottesbewußtsein gebunden ist. Wo noch gar kein Gottesbewußtsein ist, oder, wo es nicht mehr vorhanden ist, da ist auch kein Sündenbewußtsein möglich.

Diese These findet ihre eigentliche Stütze in Schleiermachers Psychologie und Ethik. Psychologisch unterscheidet

---

[7] Vgl. Albr. Ritschl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 4. Aufl. 1910, Bd. I, S. 497.

Schleiermacher drei Elemente, die bei dem Zustandekommen des Sündenbewußtseins beteiligt sind: den Verstand, den Willen und das zwischen beiden vermittelnde unmittelbare Selbstbewußtsein. Der Verstand bewirkt „die Einsicht von der ausschließlichen Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen, ohne es zu hemmen". Dieser Verstandsakt als solcher hat aber nur formal-logischen Charakter; es resultiert aus ihm allein noch keinerlei innere Verbindlichkeit. Diese ergibt sich erst durch die Verbindung des Verstandesaktes mit einem solchen des unmittelbaren Selbstbewußtseins, d. h. in diesem Falle des Gottesbewußtseins. Erst durch die Wirkung des letzteren wird die Verstandeseinsicht „unter der Form der Billigung und Anerkennung" zum inneren „Gebot" (Gll., § 68). Vollzieht sich nun dieses innere Sich-gebieten rascher, als die Willensregungen zur Herstellung des gebotenen Zustandes von innen her bestimmt werden, dann entsteht zwischen dem im unmittelbaren Selbstbewußtsein vorhandenen Sollen und dem tatsächlichen Wollen eine Diskrepanz, die als etwas, das nicht sein sollte, d. h. als Sünde aufgefaßt werden muß.

Die Einführung des Gottesbewußtseins in den inneren Vorgang der Entstehung des Sündenbewußtseins kannte die orthodoxe Dogmatik nicht. Das Gottesbewußtsein, soweit es wirklich vorhanden ist, bedeutet immer ein Stück positiven religiösen Besitzes. Aber die Orthodoxie legte ja, wie wir sahen, den Nachdruck darauf, daß dem Menschen nach dem Falle nicht ein Fünkchen Frömmigkeit mehr geblieben sei (ne scintillula quidem spiritualium virium). Das ist nach Schleiermacher undenkbar. Ohne ein Minimum von positiver Religiosität wäre die Kenntnis des göttlichen Gesetzes nur ein intellektueller Vorgang. Von innerer Anerkennung seines verpflichtenden Charakters könnte aber unter diesen Umständen nicht die Rede sein, weil diese eben jenes Minimum immer irgendwie voraussetzt.

Die nähere Begründung hierfür finden wir in Schleiermachers Ethik.

Die alte Dogmatik unterschied scharf zwischen dem sittlichen Sollen und Wollen. Was der Mensch nach Gottes Willen tun sollte, konnte er ihrer Meinung nach auch im status corruptionis im ganzen erkennen, aber, solange er noch außerhalb der erlösenden Gnade Christi stand, fehlte ihm jedes positiv gute Willensvermögen oder jede Fähigkeit, das Sollen zu verwirklichen. Auch Kants Ethik geht von dieser scharfen Scheidung zwischen Sollen und Wollen aus. Kant hatte mit aller Energie betont, daß der sittliche Wille nichts zu tun haben dürfe mit irgend welchem Begehren, und sei es auch das reinste und vergeistigtste. Sittlich gut war für ihn nur der Wille, der nicht durch eignes menschliches Begehren oder Wollen, sondern ausschließlich durch das Sollen des Sittengesetzes in Bewegung gesetzt wurde.

Schon frühzeitig hat Schleiermacher an dieser Auffassung Kritik geübt. So sagte er bereits in seiner Jugendschrift: „Über die Freiheit“, wie sie Wilh. Dilthey im Anhang seiner Schleiermacherbiographie mitteilt, vom Freiheitsgefühl des Menschen: „Sollte es wohl etwas Anderes sein als der Erfolg eines verstärkten Bewußtseins derjenigen Eigentümlichkeit unseres Begehrungsvermögens, die uns der Moralität fähig macht.“[8] Die Moralität des Menschen oder seine ethische Empfindlichkeit hängt also nach Schleiermacher gerade an dem, was Kant aus der Ethik ausschloß, an dem menschlichen Begehren oder Wollen. Sittliches Sollen und Wollen können gar nicht voneinander getrennt werden. Beide Begriffe werden das, was sie für uns bedeuten, erst durch- und miteinander.

Wie Schleiermacher das meint, tritt am deutlichsten in der Abhandlung: „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“ aus dem Jahre 1825 zu Tage.[9] Kant und Fichte hatten Naturgesetz und Sittengesetz insofern in einen Gegensatz zu einander gestellt, als ersteres ein

---

[8] Wilh. Dilthey, „Denkmale“ aus Schleiermachers Jugendentwicklung, S. 27.

[9] Schleiermacher, Werke, Abt. III, Bd. 2, S. 397 ff.

reines Sein, letzteres aber ein reines Sollen ausdrücken sollte. Schleiermacher erklärt diese Entgegensetzung für unhaltbar, da seiner Meinung nach beide Arten von Gesetz, sowohl ein Sein als ein Sollen in höchstens graduell, aber nicht prinzipiell verschiedener Weise ausdrücken. Soweit die Naturgesetze nicht bloß mathematische Formeln sind wie die psysikalischen Gesetze, enthalten auch sie Prinzipien, denen nur ein Teil des Seins in der Natur entspricht, während ihnen doch das Ganze entsprechen sollte. So setzen sich beispielsweise die Prinzipien der Vegetation und Animalisation nie rein und vollkommen durch, sondern auf beiden Gebieten begegnen wir Abweichungen von dem Prinzip, die in diesem selbst nicht enthalten sind, also auch nicht sein sollten. Das Sittengesetz umgekehrt enthält deshalb kein bloßes Sollen, weil es erst durch die in jedem vernünftigen Wesen vorauszusetzende „Achtung für das Gesetz" mitkonstituiert wird. Wenn diese „Achtung für das Gesetz" nicht vorhanden wäre, also „in keinem Menschen die geringsten Anstalten gemacht würden, demselben zu gehorchen", „so wäre auch das Sittengesetz kein Gesetz, sondern nur ein theoretischer Satz, von welchem man sagen könnte, er würde ein Gesetz sein, wenn es ein Anerkenntnis desselben gäbe. Aber die Vernunft wäre dann auch gar nicht praktisch, so wenig als jener Gesetzgeber, dem niemand im mindesten gehorchte, eine Obrigkeit wäre."[10] Diese Achtung aber ist schon ein Anfang des Gehorsams oder sittlichen Wollens, mit dem der folgende Gehorsam gegen das Gesetz in untrennbarem Zusammenhang steht, d. h. sie ist schon ein Stück sittlichen Seins.

Das sittliche Gesetz bekommt also seine verpflichtende Kraft für den Menschen nur durch ein Minimum von schon vorhandenem positiv sittlichem Besitz. Ohne dieses Minimum sittlichen Wollens bliebe es eine leere Formel, die wohl intellektuell verstanden werden, aber in keiner Weise

---

[10] Ebenda, S. 408.

als verpflichtende Norm für das Handeln angesehen werden könnte.

Soll es deshalb zum Wesen des Menschen gehören, daß er der Moralität fähig ist, so muß auch dazu gehören, daß sittliches Leben immer schon irgendwie in ihm seinen Anfang genommen hat. Ein solcher gegebener Anfang ist die schlechthinige Voraussetzung der Ethik. In Schleiermachers philosophischer Ethik kommt das zum Ausdruck in der Behauptung eines „vor allem Handeln und abgesehen von demselben auf spekulative Weise als Kraft gegebenem ursprünglichen Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur".[11] Die kantische Scheidung von Vernunft und Natur, als zweier völlig getrennter Welten (intelligible und empirische) ist deshalb für Schleiermacher völlig unmöglich. Reiner Stoff oder reiner Geist wären für ihn nur denkbar „außer der Welt", was aber soviel wäre als nirgends.[12] Eine Vernunft, die wirklich praktisch sein soll, muß organischen Charakter haben, d. h. sie muß wirksame Kraft sein. „Wenn das Gesetz bloßer Gedanke wäre, ohne zu treiben, so wäre die sittliche Welt eine bloß eingebildete."[13] Die Vernunft kann aber nur dann im Menschen wirken, wenn er Empfänglichkeit für sie hat, und diese Empfänglichkeit kann nur in einem ursprünglich gegebenen vernünftigen, d. h. sittlichen Element seiner Natur liegen.

Es ist nur eine Übertragung derselben Tatsache ins Religiös-Sittliche, wenn zum Zustandekommen des Sündenbewußtseins auch ein Minimum von Gottesbewußtsein oder ein Anfang der Frömmigkeit gefordert wird. Wie die Achtung vor dem Sittengesetz diesem erst seinen verpflichtenden Charakter verleiht, so ist erst auf Grund schon vorhandenen Gottesbewußtseins die Anerkennung des gebietenden göttlichen Willens möglich. Mußte nun die Ethik jene Achtung vor dem Gesetz oder die ethische Empfänglichkeit

---

[11] Ebenda, Bd. 5, § 82b.

[12] Ebenda, § 54.

[13] Ebenda, § 63.

als allgemein menschliches Element voraussetzen, wenn dem Menschen als solchem Moralität zugesprochen werden sollte, so muß die Glaubenslehre auch das Gottesbewußtsein als „ein wesentliches menschliches Lebenselement“ ansprechen, wenn die Anmutung, dem göttlichen Willen zu gehorchen, für alle Menschen gelten soll. Das geschieht bei Schleiermacher in der Lehre von der „ursprünglischen Vollkommenheit“ des Menschen. Das Gottesbewußtsein ist also für Schleiermacher nicht etwas, das vorhanden sein, aber auch fehlen kann, sondern etwas, das zur Vollständigkeit der geistigen Organisation jedes normal entwickelten Menschen wesentlich hinzugehört. Solange es fehlt, „ist das Bewußtsein überhaupt noch nicht als menschliches eigentlich entwickelt“ (Gll., § 33, 1).

Den Beweis dafür findet Schleiermacher in einer psychologischen Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins. Die psychologische Beobachtung führt zur Feststellung von drei Entwicklungsstufen, die das menschliche Selbstbewußtsein normalerweise durchläuft. Die erste Stufe zeigt uns das „chaotische“ Bewußtsein, „wo Einheit und Vielheit noch unbestimmt ineinander liegen“.[14] Das Kennzeichen der zweiten Stufe ist, „daß wir einzelnes, was sich als Eindruck sondert, auch auf Einzelnes in dem Außeruns beziehen, auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Richtung“.[14] Innerhalb dieser zweiten, ganz unter die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt fallenden Bewußtseinsstufe erhebt sich wiederum eine neue Stufe, eine „Richtung“ auf Überwindung „des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist, und dem Sein, welches im Bewußtsein gegeben ist“.[15] Diese dritte Stufe ist die „höchste Entwicklung des Selbstbewußtseins“, denn sie bringt uns an die Grenze des endlichen Seins, indem sie „das Unendliche postuliert“.[15] „Die Beziehung des eignen Seins“ aber auf

---

[14] Ebenda, Psychologie, Abt. III, Bd. 6, S. 127.
[15] Ebenda, S. 212 f.

die in jedem Selbstbewußtsein angestrebte Aufhebung des Gegensatzes im Unendlichen ist nach Schleiermacher „das eigentümliche Wesen des religiösen Gefühls“ oder das Gottesbewußtsein. Ist also diese psychologische Beobachtung richtig, dann ist auch das Gottesbewußtsein „ein wesentliches menschliches Lebenselement“. Von da aus ist es dann nur konsequent gedacht, wenn Schleiermacher in der „Glaubenslehre“ behauptet, daß „alle Gottlosigkeit des Selbstbewußtseins nur in mangelhafter oder gehemmter Entwicklung begründet“[16] sei und der „unter Christen bei vollkommener Entwicklung, ja auf den höchsten Stufen der Bildung als spekulative Theorie“ ausgesprochene Atheismus, wenn er nicht als „räsonnierende Opposition gegen die gangbaren mehr oder weniger unangemessenen Darstellungen des frommen Bewußtseins“ zu begreifen sei, nur als eine „Krankheit der Seele, gewöhnlich von einer Verachtung alles Intellektuellen begleitet“, angesehen werden dürfe.[17]

Wir sind uns der Richtung auf das Gottesbewußtsein als eines „lebendigen Impulses“ bewußt. „Ein solcher aber kann immer nur aus der inneren Wahrheit des Wesens hervorgehen, welches er eben mitkonstituiert.“[18] Die Richtung auf das Gottesbewußtsein wäre etwas „völlig Leeres“, wenn sie zwar angelegt sein sollte, aber nicht hervortreten könnte. Es gehört deshalb zum Wesen des Menschen oder zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit, daß nach vollendeter Entwicklung seiner geistigen Funktionen in seinem „klaren und wachen Leben eine Stetigkeit des Gottesbewußtseins an und für sich betrachtet möglich ist“.[18] Mit der Richtung auf das Gottesbewußtsein ist aber zugleich untrennbar verbunden der Trieb, es zu äußern, d. h. das religiöse Selbstbewußtsein steht in engstem Zusammenhang mit dem Gattungsbewußtsein, und das Gottesbewußtsein muß durch Äußerung auch

[16] Glaubenslehre, § 33, 2.

[17] Ebenda, § 61, 4.

[18] Ebenda, § 60, 1.

Andern mitgeteilt werden können. Zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehört also zweierlei: die Möglichkeit einer Stetigkeit des Gottesbewußtseins im einzelnen, wie seiner Übertragbarkeit auf andere.

Schon diese Betonung des Gottesbewußtseins, einmal als eines wesentlichen menschlichen Lebenselementes, dann als der unerläßlichen Voraussetzung des Sündenbewußtseins, führt zu Korrekturen gegenüber der orthodoxen Sündenlehre, speziell der Urstandstheorie. Die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, als eine auf psychologischer Beobachtung beruhende, gilt nur für Menschen, die in Analogie mit uns, also durch Zeugung und Geburt, entstanden sind. Insofern nun die ersten Menschen nicht geboren, sondern erschaffen sein sollen, hätte für sie diese Lehre keine Geltung. Wir könnten deshalb die Protoplasten einfach aus dem Spiele und die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit als eine für alle Menschen außer ihnen geltende bestehen lassen, wenn nicht die Tatsache da wäre, daß die ersten Menschen auch in einem Verhältnis zu ihren Nachkommen gestanden haben müssen und dadurch das Gottesbewußtsein der letzteren durch das der ersteren beeinflußt werden mußte. Eine Revidierung der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit wäre aber von hier aus nur dann notwendig, wenn die alttestamentliche Erzählung vom Urstand wirkliche Geschichte wäre, also Tatsachenmaterial lieferte, auf Grund dessen jene Revision möglich würde. — Nun ist aber jene alttestamentliche Erzählung weit davon entfernt, wirkliche Geschichte sein zu wollen. Sie versagt nach Schleiermachers Ansicht vollständig, wenn wir von ihr Aufschluß darüber haben wollen, wie bei den ersten Menschen die Entstehung des Bewußtseins überhaupt und des Gottesbewußtseins im besonderen zu denken sei und wie es mit ihrem sittlichen Vermögen wirklich bestellt war. Läßt sie uns über dieses völlig im Unklaren, „denn sowohl der unschuldige Mangel an Schamhaftigkeit als der anfängliche Gehorsam gegen das gött-

liche Verbot läßt die verschiedensten Auffassungen zu"[19], so sagt sie uns auch über das Entstehen jener nichts, sondern geht von ihnen einfach als etwas Gegebenem aus.

Sehen wir aber in jener Erzählung keinen geschichtlichen Bericht, sondern einen „uralten Versuch, den Mangel an einer geschichtlichen Nachricht von den Anfängen des menschlichen Geschlechts zu ergänzen", dann dürfen wir auch von uns aus rückwärts über sie urteilen. Ihre Angaben werden dann nur so viel innere Wahrheit haben, als sie mit dem aus unserem Selbstbewußtsein gewonnenen Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zusammenstimmen.[20] Jeder „Versuch aber, nachträglich ein geschichtliches Bild von den ersten Anfängen des menschlichen Daseins zu gestalten, muß mißlingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein absoluter Anfang gegeben ist, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen absoluten Anfang des vernünftigen Bewußtseins verständlich machen könnten".[21]

Sehen wir aber von der Entstehung der ersten Menschen ab und gilt der aufgestellte Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit nur da, wo menschliches Dasein „auf die uns gegebene Weise", entsteht, so muß doch, da die ersten Menschen irgendwann Eltern wurden und mit ihren Kindern zusammen lebten, auch für sie einmal ein Zeitpunkt gekommen sein, wo sie dem folgenden Geschlecht ihr Gottesbewußtsein mitteilten. Von diesem Zeitpunkt an muß dann aber auch für sie der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit gelten.

Wie verträgt es sich nun mit dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit, daß die ersten Menschen nach „Gottes Ebenbild" geschaffen und mit „ursprünglicher Gerechtigkeit" ausgestattet sein sollen? Schleiermacher sagt: Der Ausdruck „Gottes Ebenbild" ist unzulänglich, das

[19] Ebenda, § 61, 2.
[20] Ebenda, § 61, 2.
[21] Ebenda, § 61, 3.

in der ursprünglichen Vollkommenheit vorausgesetzte Sein Gottes im Menschen zu beschreiben. Versteht man darunter nur Ähnlichkeit mit Gott, dann sagt er zu wenig aus. Nimmt man ihn wörtlich, so führt das zu einer anthropomorphischen Verunreinigung der Gottesvorstellung. — Der Ausdruck „ursprüngliche Gerechtigkeit" aber ist gar nicht schriftgemäß. Er bezeichnet auch nicht einen eigentlichen „fundamentalen Zustand, sondern nur eine durch Selbsttätigkeit entstandene Tugend". Sehen wir aber von der Inkonzinnität des Ausdrucks ab, so finden wir, sagt Schleiermacher, in den symbolischen Büchern und bei den späteren Dogmatikern auch durchaus keine Einheitlichkeit in der Auffassung der iustitia originalis selbst, da bald „mehr die ursprünglichen aller menschlichen Entwicklung zugrunde liegenden Vorzüge der menschlichen Natur" damit bezeichnet werden sollen, „bald wieder mehr ein bestimmter vollkommener Zustand des ersten Menschen". (Gll., § 61, 5.) Die erste Auffassung verträgt sich sehr wohl mit dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit, die zweite dagegen nicht. Soll mit der ursprünglichen Gerechtigkeit ein Zustand bezeichnet werden, in dem die höheren geistigen Vermögen eine wirkliche Macht ausgeübt haben, so wäre nicht einzusehen, warum dieser Zustand sich nicht weiter entwickelt und gesteigert haben sollte, und wie das schon vorhandene Gute trotz der erhaltenden göttlichen Allmacht wieder hätte verloren gehen können. So läßt sich die Vorstellung von einem Zustand geistiger und sittlicher Vollkommenheit der ersten Menschen in keiner Weise von unserem Selbstbewußtsein aus verständlich machen. Deshalb hält Schleiermacher es für „zweckdienlicher, über die ersten Zustände der ersten Menschen nichts Genaueres zu bestimmen" und bei der sich überall gleichen ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur stehen zu bleiben. (Gll., § 61, 5.)

Darin wird allerdings die Urstandslehre recht haben, daß der erste wirkliche Zustand des Menschen nicht die Sünde gewesen sein kann. Denn, wenn wir sehen, daß

Sündenbewußtsein nicht entstehen kann ohne schon vorhandenes Gottesbewußtsein, so muß auch der Sünde Kenntnis und Anerkennung des göttlichen Willens vorausgegangen sein. Diese Anerkennung aber ist ja nach Schleiermacher schon ein Stück sittlichen Wollens.

2. Wesen und Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins.

Wir erkannten bisher das Gottesbewußtsein als unerläßliche Voraussetzung für die Entstehung des Sündenbewußtseins. Gehen wir nunmehr dazu über, den eigentlichen Inhalt des Sündenbewußtseins, wie es Schleiermacher faßt, näher zu bestimmen, so erfordert das zunächst eine nähere Bestimmung des Wesens und Inhaltes des christlichen Gottesbewußtseins selbst, da ja Schleiermachers Sündenbewußtsein ganz am Gottesbewußtsein orientiert ist.

Wir sahen, daß Schleiermacher das Gottesbewußtsein als ein wesentliches und allgemeines menschliches Lebenselement faßt, als Ausdruck der jedem Menschen ursprünglich mitgegebenen Richtung, über die Gegensätzlichkeit des endlichen Daseins ins Unendliche und Absolute vorzudringen. Diese Richtung kann sich weder im Denken noch im Handeln verwirklichen, denn beide sind ihrem Wesen nach an die Gegensätzlichkeit von Ich und Nichtich gebunden. Sie findet ihre Verwirklichung vielmehr nur im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtsein. Freilich nicht jedes Gefühl führt ins Absolute. Nur in dem Gefühl der „schlechthinigen Abhängigkeit“ ist dem Menschen ein „Sich-selbst-finden“ jenseits des Endlichen im Unendlichen gegeben.

Soweit das Gefühl überhaupt Selbstbewußtsein wird, läßt es sich nach Schleiermacher in die beiden Rubriken: Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl einordnen. In unserem sinnlichen Selbstbewußtsein, d. h. in dem Bewußtsein von unserem Sein in der Welt, treten beide Gefühlsarten nur relativ auf und irgendwie miteinander verbunden. Das Freiheitsgefühl vermag auch über diese Relativität nie hinaus-

zukommen, denn mit dem größten Maße von Selbsttätigkeit — die der Grund des Freiheitsgefühls ist — verbindet sich doch immer noch das Bewußtsein: erstens, daß der Gegenstand, auf den sie sich richtet, von anderwärts her ist, und zweitens, daß die Selbsttätigkeit als inneres Vermögen nicht sich selbst erzeugt hat, sondern gegeben ist. Beides bedingt also eine Abhängigkeit und macht absolutes Freiheitsgefühl unmöglich. Das Abhängigkeitsgefühl dagegen kann sehr wohl absoluten Charakter annehmen. Ja, in der Tatsache, daß unser inneres Selbsttätigkeitsvermögen, also der Grund aller Freiheit, von anderwärts her ist, ist die absolute Abhängigkeit bereits gesetzt. Wir haben und sind nichts, was wir nicht empfangen hätten. So ist also das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" das Bewußtsein, in dem die Tatsache des absoluten Gegebenseins unseres Daseins zum Ausdruck kommt. Aber es ist auch der Vollendungspunkt menschlichen Selbstbewußtseins, denn in ihm wird dieses über die Schranken der Endlichkeit hinausgehoben und in Verbindung mit dem Unendlichen gebracht. In ihm hat der Mensch das Bewußtsein Gottes. Gottesbewußtsein und „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" sind also identisch.

Die Richtung auf dieses Gottesbewußtsein „als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborene strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen[22]; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensatz noch in der tierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist", d. h. solange die zweite Stufe des Selbstbewußtseins, das sinnliche, noch nicht völlig ausgebildet ist. Wenn aber das Gottesbewußtsein wirklich da ist, löst es das sinnliche Selbstbewußtsein nicht etwa als eine überwundene Entwicklungsstufe ab, sondern beide bleiben nebeneinander bestehen. Ja, das höhere Selbstbewußtsein braucht die Verbindung mit dem sinnlichen, wenn es überhaupt zeitlich hervortreten soll; denn wir können auch im höheren Selbstbewußtsein das Absolute

---

[22] Ebenda, § 5, 3.

„nicht an und für sich" haben, „sondern immer nur an einem Anderen, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen usw. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isolieren, so geraten wir in ein bewußtloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein Anderes dabei ist".[23] Das Zusammensein des sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein bleibt die Grundbedingung für das wirkliche Hervortreten des Letzteren.

Wie ist nun dieses Zusammensein zu denken? Es ist nicht eine Verschmelzung beider, denn eine solche würde zu etwas von beiden ganz Verschiedenem führen und den Begriff des Gottesbewußtseins wie des sinnlichen Selbstbewußtseins aufheben. Es ist vielmehr nur ein „Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider aufeinander in sich schließt". „Als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter" ist sich der Mensch seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt.[24]

Während nun das Gottesbewußtsein ein „ganz einfaches" ist, also stets sich selbst gleich, trägt das sinnliche Selbstbewußtsein das Merkmal der Mannigfaltigkeit. Die verschiedenen Möglichkeiten, unter denen es wirklich werden kann, unterscheidet Schleiermacher als sinnliche Erregungen rezeptiver und spontaner Art oder als Zustände des Erleidens und der Tätigkeit. In ihrer Beziehung auf das Gottesbewußtsein zeigt sich nun in den geschichtlichen Religionen eine verschiedene Unterordnung beider untereinander. Bei den einen wird die Rezeptivität der Spontaneität untergeordnet, und das Selbstbewußtsein steht hier überwiegend unter der Potenz der Freiheit. Bei den anderen ist die Rezeptivität das Übergeordnete, und das

[23] Schleiermacher, Dialektik, Werke, Abt. III, Bd. 4, S. 153.
[24] Glaubenslehre, § 5, 3.

Selbstbewußtsein steht dann überwiegend unter der Potenz der Notwendigkeit.[25] Im ersteren Falle wird das Sittliche über das Natürliche gestellt, im letzteren wird das Sittliche in der natürlichen Notwendigkeit aufgelöst. Je nach dieser Über- und Unterordnung im sinnlichen Selbstbewußtsein wird auch seine Beziehung zum Gottesbewußtsein von verschiedener Art sein und das Gottesbewußtsein in seinem wirklichen Hervortreten modifiziert werden. Wo das Sittliche das Übergeordnete ist, werden auch die rezeptiven Zustände nur insofern in das Gottesbewußtsein aufgenommen, als sie der Selbsttätigkeit untergeordnet sind, d. h. insofern, als man weiß, daß etwas zu tun sei. Das Gottesbewußtsein wird hier „teleologischen" Charakter bekommen, denn es wird stets „Impuls" zu einer Handlung werden und „die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe" wird „den Grundtypus der frommen Gemütszustände" bilden. (Gll., § 9, 1.) — Wo umgekehrt das Natürliche dem Sittlichen übergeordnet wird, werden nicht nur die leidentlichen, sondern auch die Tätigkeitszustände „nur in der Beziehung in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen, wie der Zustand selbst als Ergebnis aus den zwischen dem Subjekt und dem übrigen gesamten Sein bestehenden Verhältnissen erscheint". Das Gottesbewußtsein bekommt hier ästhetischen Charakter, denn es wird nicht Impuls zum Handeln, sondern führt zu einem Sich-Beruhigen bei dem Bewußtsein, daß alle Einwirkungen von außen durch Gott gewirkt sind und daß auch unsere Tätigkeit nur „Ergebnis" fremder Einwirkungen ist.

Solcher Art ist nach Schleiermacher die Frömmigkeit des Islam, während die jüdische und christliche teleologischen Charakter tragen. Im Christentum tritt das am deutlichsten zutage in dem Bild „des Reiches Gottes". „Aller Schmerz und alle Freude sind hier nur insofern fromm, als sie auf die Tätigkeit des Reiches Gottes bezogen werden."

---

[25] Schleiermacher, Ethik, Werke, Abt. III, Bd. 5, § 291.

Im Judentum zeigt sich die teleologische Art in der „vorherrschenden Form des Gottesbewußtseins“ als des gebietenden göttlichen Willens.[26]

An diesem Punkte hat nun die Kritik oft Einwendungen erhoben und behauptet, daß Schleiermachers Gottesbewußtsein überhaupt ästhetischen Charakter habe. So spricht wenigstens Albr. Ritschl von dem „Gedanken der Indifferenz“, der in Schleiermachers „Begriff von Gott, wie in dem vom Gefühl der absoluten Abhängigkeit ausgeprägt“ sei und die Bestimmung des Christentums als einer teleologischen Glaubensweise unwirksam mache[27]; und neuerdings hat Lempp wieder behauptet, Schleiermachers Definition der ästhetischen Frömmigkeit sei identisch mit der des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls überhaupt. Schleiermacher kenne in Wirklichkeit „nur eine Art des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, nämlich die ästhetische Form der Frömmigkeit“, daher auch keine „verschiedenen gleichwertigen Religionen, sondern nur die eine ästhetisch-monotheistische Normalreligion“.[28]

Diese Frage ist gerade für die Lehre von der Sünde von fundamentaler Bedeutung. Denn wäre diese Kritik im Recht, dann könnte Schleiermacher den Begriff der Sünde überhaupt nicht aufstellen. Schleiermacher sagt selbst: „Setzen wir eine ästhetische Glaubensweise, so wird diese sowohl Hemmungen als Fortentwicklungen auch des Gottesbewußtseins ebensogut wie alle anderen Veränderungen im Menschen auf leidentliche Zustände zurückführen, mithin so als Folge äußerer Einwirkungen darstellen, daß sie nur als Schickungen erscheinen, die Begriffe Verdienst und Schuld aber in ihrem wahren Sinn keinen Platz finden.“ (Gll., § 63, 1.) In der ästhetischen Frömmigkeit kann auch

---

[26] Glaubenslehre, § 9, 2.

[27] Albr. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 4. Aufl. 1910, Bd. 1, S. 498.

[28] Otto Lempp, Schleiermachers Gotteslehre, in Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 21. Jahrg. 1911, Heft 1, S. 28.

die Sünde nur als Übel betrachtet werden, weil da für das Moment der Zurechnung und Verantwortlichkeit kein Platz ist.

Für Lempps Auffassung scheint allerdings zu sprechen, daß Schleiermacher im 1. Teil der „Glaubenslehre“, wo er von dem Gottesbewußtsein an sich handelt, das Böse in der Tat nur als Übel betrachtet. (Gll., § 48.) In Wirklichkeit hat das aber seinen Grund nicht in dem Gottesbewußtsein, sondern darin, daß hier von dem Bösen gar nicht als von einer Gesinnung oder Tätigkeit die Rede ist, sondern als von einem bewirkten äußeren Zustand, der sich für die, welche irgendwie von ihm berührt werden, als Übel darstellen muß. Von einer ethischen Beurteilung des Bösen ist hier noch nicht die Rede und kann noch nicht die Rede sein, weil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich nach Schleiermacher mit dem empirisch Sittlichen nichts zu tun hat. Insofern hat Ritschl allerdings recht, wenn er Schleiermachers Gottesbewußtsein Indifferenz vorwirft. Aber es handelt sich ja im 1. Teil der „Glaubenslehre“ auch gar nicht um ein empirisch auftretendes Gottesbewußtsein, sondern nur um die Abstraktion eines solchen. Ritschls Vorwurf, daß der Gedanke der Indifferenz, der in Schleiermachers Gottesbewußtsein liege, die Bestimmung des Christentums als einer teleologischen Glaubensweise unwirksam mache, bestände nur dann zu Recht, wenn sich nachweisen ließe, daß die ethische Selbstbeurteilung des Menschen mit dem W e s e n des Gottesbewußtseins in Widerspruch stehe und das zeitlich erscheinende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl n o t w e n d i g ästhetischen Charakter tragen m ü s s e. Dieser Nachweis ist weder von Ritschl noch von Lempp wirklich erbracht worden.

Wenn nach der „Glaubenslehre“ das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ darauf beruht, daß auch unsere „ganze Selbsttätigkeit von anderwärts her ist“, so klingt das freilich ganz ähnlich wie die Definition der ästhetischen Frömmigkeit, die bezeichnet wird als die „Gestaltung der Frömmig-

keit, wenn jeder Moment der Selbsttätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesamte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird". Aber es handelt sich beide Male um ganz verschiedene Dinge. Das eine Mal ist die Rede von dem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" an sich, abgesehen von aller Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Das andere Mal liegt gerade auf dieser Verbindung aller Nachdruck. Ein Sich-bestimmt-fühlen durch das gesamte endliche Sein ist noch kein absolutes, sondern immer nur relatives Abhängigkeitsgefühl, denn die Endlichkeit kennt keine absoluten Größen. Die Abhängigkeit von der Welt ist nicht zu verwechseln mit der Abhängigkeit von Gott, und wenn die schlechthinige Abhängigkeit von Gott vor allem auch darin zum Ausdruck kommt, daß auch unser Selbsttätigkeitsvermögen uns von Gott gegeben ist, so ist doch keineswegs darin zugleich enthalten, daß wir diese Selbsttätigkeit nicht gebrauchen oder sie der Abhängigkeit von endlichem Sein unterordnen sollten. Wie sich endliche Abhängigkeit und Selbsttätigkeit zueinander stellen, das ist im „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" nicht gesetzt, das ist vielmehr Sache der Selbstbestimmung des Menschen. Ob der Mensch die Abhängigkeit oder die Selbsttätigkeit zum übergeordneten Prinzip macht: beide Auffassungen lassen sich ins Religiöse erheben, oder beide lassen sich in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufnehmen. Jede wird eine besondere Modifikation desselben zur Folge haben; die eine wird zu einer ästhetischen, die andere zu einer teleologischen Glaubensweise führen. Beide Modifikationen haben das Gefühl der absoluten Abhängigkeit gemeinsam, aber nur, sofern wir es in einer gewissen Abstraktion und nicht in seiner konkreten Wirklichkeit betrachten. In der Wirklichkeit äußert sich die an und für sich gleiche absolute Abhängigkeit ganz verschieden, je nach dem der Mensch sein Verhältnis zur Welt bestimmt. Wo der Mensch als

freies sittliches Wesen angesehen wird, das die Pflicht hat, seine Freiheit der Welt gegenüber zu betätigen und zu erweitern, muß auch das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott zu einem Antrieb für freies Handeln auf die Welt werden. Denn, wenn das Bewußtsein dieser Abhängigkeit auch das enthält, daß Gott dem Menschen das Selbsttätigkeitsvermögen gegeben hat, so ist darin gleichzeitig auch gesetzt, daß Gott die Selbsttätigkeit, d. h. sittlich freie Menschen haben will. Wo aber umgekehrt die Abhängigkeit der Selbsttätigkeit übergeordnet wird, also die Bedeutung des Sittlichen verkannt oder dem Menschen die Freiheit wesentlich abgesprochen wird, da bedeutet auch das absolute Abhängigkeitsgefühl von Gott nur eine Verstärkung des Gefühls der Abhängigkeit von der Welt.

Schleiermachers Gottesbewußtsein hat also nicht an sich schon, wie Lempp meint, ästhetischen Charakter, es macht auch nicht, wie Ritschl behauptet, die Bestimmung des Christentums als einer teleologischen Religion unmöglich. Es kann vielmehr so, wie es in der „Glaubenslehre“ bestimmt wird, ebensowohl in einer ästhetischen, wie in einer teleologischen Religion wirklich werden. Deshalb macht auch Schleiermacher in der „Glaubenslehre“ keinen Versuch, die eine Art von Frömmigkeit prinzipiell über die andere zu stellen, sondern bezeichnet beide als gleichwertige Arten des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit. Er mußte das tun, nachdem er einmal das Gottesbewußtsein an sich so scharf von der Sittlichkeit geschieden hatte. Wie wenig er jedenfalls daran gedacht hat, ästhetische Frömmigkeit über teleologische zu stellen, können wir auch aus seiner philosophischen Ethik erkennen. Er unterscheidet da zwischen Natur- und Vernunftreligionen; und wenn die ersteren als solche bezeichnet werden, in denen „das Selbstbewußtsein überwiegend unter der Potenz der Notwendigkeit“, die letzteren dagegen als solche, in denen es unter der Potenz der Freiheit steht[29], so ist mit dieser Unter-

[29] Schleiermacher, Ethik, Werke, Abt. III, Bd. 5, § 291.

scheidung nichts anderes gemeint als die von ästhetischer und teleologischer Religion in der Glaubenslehre.[30] Aber an Stelle des gleichwertigen Nebeneinanders finden wir in der Ethik eine deutliche Unterordnung der Naturreligionen unter die Vernunftreligionen: Den „Andeutungen der Geschichte nach“ seien die Vernunftreligionen als „ein Fortschritt in der Religionsbildung“ anzusehen, und die Naturreligionen seien als ein „unvollkommener Grad“ der Entwicklung bestimmt, sich allmählich in jenen aufzulösen.

Diese verschiedene Beurteilung der Vernunft- und Naturreligionen in der Ethik und der Glaubenslehre ist nicht verwunderlich. Sie ergibt sich aus den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen aus sie hier und dort betrachtet werden. In den einleitenden Paragraphen der Glaubenslehre wird das Urteil vom rein religiösen Standpunkt aus gefällt, und zwar von einem abstrakten religiösen Prinzip, gewissermaßen vom religiösen Apriori her; infolgedessen bleibt hier die Verbindung der Religion mit der empirischen Sittlichkeit noch ganz außer Betracht. Diese Verbindung gehört nicht zur Idee der Religion, sondern ist eben eine empirische. Vom Standpunkt der Ethik aus liegt dagegen auf dieser Verbindung aller Nachdruck.

Schleiermacher ist zu einem Auseinanderhalten dieser beiden Gesichtspunkte geführt worden durch sein Bestreben, die Selbständigkeit der Religion auch gegenüber der Moral sicher zu stellen. Die Religion sollte nicht eine bloße Provinz innerhalb des moralischen Gebietes sein. Solange eine solche Betonung der Selbständigkeit der Religion nicht die innere Verbindung von Frömmigkeit und Sittlichkeit im menschlichen Selbstbewußtsein unmöglich macht,

[30] Auch Süskind, der zwar in „Christentum und Geschichte bei Schleiermacher“, S. 58, Anm., bestreitet, daß Natur- und Vernunftreligion ohne weiteres ästhetischer und teleologischer Religion gleichgesetzt werden dürften, weist doch darauf hin, daß in der S. 319ff. mit z bezeichneten Notiz der Ethik aus dem Jahre 1832 die Gleichsetzung zweifellos vollzogen wird.

dürfte auch vom Standpunkt christlicher Frömmigkeit wenig dagegen einzuwenden sein.

In dem christlich frommen Selbstbewußtsein, wie es der 2. Teil von Schleiermachers Glaubenslehre beschreibt und wie es auch der Lehre von der Sünde zugrunde gelegt ist, ist diese Verbindung jedenfalls vorhanden; denn „das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit“ in bezug auf die Sünde wird von Schleiermacher dahin bestimmt, „daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen Tat bewußt sind, welche wir Sünde nennen, dessen aber, was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mitteilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen“. (Gll., § 63.) Diese Bestimmung der Sünde als Tat setzt die Freiheit und mit ihr eine Überordnung des Sittlichen über das Natürliche voraus. Die Bestimmung der Gemeinschaft mit Gott als Gnade aber sichert den eigentümlich christlichen Charakter der Frömmigkeit gegenüber einer bloß teleologischen Frömmigkeit. Denn zu den charakteristischen Merkmalen der letzteren gehört nicht nur, daß die Sünde als Schuld, sondern auch, daß die Frömmigkeit als Verdienst betrachtet wird, wie wir es ja deutlich am Judentum beobachten können. Durch die Einführung der Gnade wird der teleologische Charakter des Christentums keineswegs wieder aufgehoben, „denn einerseits schließen (Gnaden-) Mitteilung und Tat einander nicht aus, wie denn größtenteils gemeinsame Taten ihren Anfang in Einem haben, deshalb aber doch in den übrigen auch Tat sind; andrerseits wird die Aneignung der Erlösung überall als Tat, als ein Eingreifen Christi und ähnlicherweise dargestellt“. (Gll., § 63, 2.) Da aber die Gnade ausgeht von der absoluten Kraft des Gottesbewußtseins Christi, so ist damit in das fromme Bewußtsein des Christen ein Element gebracht, das beständig über sein persönliches Gottesbewußtsein hinausweist auf das Christi hin. Sahen wir nun, daß das Gottesbewußtsein für die Entstehung des Sündenbewußtseins unerläßlich ist, so folgt aus dieser Be-

ziehung des persönlichen Gottesbewußtseins auf das Christi, daß das christliche Sündenbewußtsein durch das Gottesbewußtsein Christi bestimmt wird. „Nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers wird uns die vollkommene Erkenntnis der Sünde.“ (Gll., § 68, 3.)

Welches ist nun der eigentliche Inhalt dieses teleologisch-christlichen Gottesbewußtseins, wie es uns am vollkommensten in Christus entgegentritt? Es ist weder eine eigentümliche „Lehre“, noch eine bestimmte „Lebensordnung“, denn dieses beides sind Dinge, die der geschichtlichen Entwicklung unterworfen sind. Bestünde das Wesen des Christentums in seiner Lehre oder einer bestimmten sittlichen Lebensordnung, dann wäre seine spezifische Eigenart den anderen Religionen gegenüber nicht sichergestellt. Denn Lehre und sittliches Prinzip sind einer Vervollkommnung rein durch die menschliche Intelligenz fähig, und die anderen Religionen könnten mit Hilfe der Vernunft ganz von selbst zu der gleichen Höhe in Lehre und sittlichen Ordnungen gelangen, wie sie das Christentum besitzt. (Gll., § 11, 4.)

Das Gottesbewußtsein ist vielmehr lebendige Kraft, und zwar das Bewußtsein der „Kraft“ Gottes im Menschen (ib., § 52, 1). So spricht Schleiermacher schon in der 1. Auflage der Reden über die Religion bei der Beschreibung der eigentlichen Religiosität von einer „ununterbrochenen Tätigkeit“ des Universums an uns (S. 36), von einem „Fühlen aller Kräfte“ desselben (S. 48). So wird die Richtung auf das Gottesbewußtsein in der Glaubenslehre als „innere produktive Richtung“ (§ 50, 4), als „innerer Trieb“ oder „lebendiger Impuls“ (§ 60, 1) bezeichnet. Das in der ursprünglichen Vollkommenheit gesetzte Gottesbewußtsein ist die „Einheit unserer Entwicklung“ (§ 68, 2), eine Kraft, die in „ursprünglich angelegter Bewegung“ (§ 68, 3) wachsen und sich auswirken muß nach den in ihr enthaltenen „Prinzipien der fortschreitenden Entwicklung“ (§ 66, 2). So be-

steht auch die eigentümliche Würde, durch die Christus zum Erlöser wird, in der „Kraft“ seines Gottesbewußtseins (§ 11, 4). Und wenn Schleiermacher es ablehnt, die Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes zu definieren (§ 66, 2), so hat das ebenfalls seinen Grund darin, daß das Gottesbewußtsein als Voraussetzung des Sündenbewußtseins nicht in erster Linie Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes ist, sondern vor allem Bewußtsein der Kraft Gottes, die im Menschen wirksam werden soll. Nicht so, als ob der Begriff des Gesetzes überhaupt nichts mit dem Gottesbewußtsein zu tun habe; er ist nur nicht geeignet, das Wesen des Gottesbewußtseins auszudrücken, ebenso wie er Schleiermacher auch ungeeignet erscheint, das Wesen der praktischen Vernunft wiederzugeben; denn auch diese ist wirksame Kraft.

Ist nun das Gottesbewußtsein, wie wir oben sahen, der „Vollendungspunkt“ menschlichen Selbstbewußtseins oder die höchste Stufe seiner Entwicklung, so liegt in ihm zugleich das Bestreben, das ganze menschliche Selbstbewußtsein stetig zu erfüllen. Ist es aber seinem Inhalte nach die Wirksamkeit der Kraft Gottes im Menschen, so erhebt es den Anspruch, auch als Kraft, d. h. als b e s t i m m e n d e Größe im Selbstbewußtsein da zu sein. Gehört das Gottesbewußtsein wirklich, wie Schleiermacher will, zum Wesen des Menschen, dann muß es freilich immer schon irgendwie vorhanden sein. Aber das allein genügt nicht; zu seinem Wesen gehört eben der Anspruch, die b e h e r r s c h e n d e Größe im Selbstbewußtsein zu sein. Jeder dem nicht entsprechende Zustand widerstreitet dem Prinzip des Gottesbewußtseins und kann nur betrachtet werden als ein solcher, der nicht sein sollte, d. h. als Sünde.

Wie ist das Entstehen eines derartigen Zustandes denkbar? Das Gottesbewußtsein selbst gibt uns keinen Anhaltspunkt dafür, denn es enthält in sich nur das Prinzip seiner Kraft. Die Sünde aber ist nur erklärlich durch die Wirksamkeit eines zweiten Prinzips, das den Anspruch des Gottes-

bewußtseins durchkreuzt und seine Wirksamkeit hemmt. Welches ist dieses Prinzip? Da das Gottesbewußtsein das Prinzip des Guten ist, müßte das ihm entgegengesetzte ein böses sein. Ein solches aber lehnt Schleiermacher von vornherein ab. Es gibt „kein Wesen und keine Idee des Bösen". Das Böse hat als „realer Gegensatz gegen das Gute überhaupt kein Dasein" (Gll., § 83, 3); denn sonst kämen wir auf den manichäischen Dualismus hinaus, der unvereinbar ist mit dem Gedanken der Allmacht Gottes. Gibt es aber keine Idee des Bösen, dann kann die Sünde nur zeitlich erklärt werden, aus einem Gegensatz, der seinen Anfang hat und sein Ende haben soll. Das ist nach Schleiermacher der Gegensatz der Sinnlichkeit gegen das Gottesbewußtsein.

Worin dieser Gegensatz der Sinnlichkeit gegen das Gottesbewußtsein seinen Grund hat, das wird sich durch eine genauere Untersuchung ihres Begriffs ergeben, der wir uns nunmehr zuwenden.

b) Die Sinnlichkeit.

In der „Glaubenslehre" wie in der „Christlichen Sitte" wird an Stelle des Begriffs der Sinnlichkeit oft auch der des „Fleisches" gebraucht, in Anlehnung an den paulinischen Sprachgebrauch. Jedenfalls verwendet Schleiermacher beide Begriffe als Synonyme.

Suchen wir nach einer näheren Bestimmung ihres Inhaltes, dann finden wir sie als zusammenfassenden Begriff: für die „verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit" (Gll., § 68, 3), für die „Funktionen des niederen Lebens" (ib., § 67, 1), oder für die „Gesamtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte" (ib., § 66, 2). Die beiden letzten Bezeichnungen geben uns einen Anhaltspunkt, wie wir durch einen Gegensatz den Begriff genauer bestimmen können. Welches ist das höhere Leben, oder welches sind die höheren Seelenkräfte, von denen sich die Sinnlichkeit

als ein „niederes“ unterscheidet? Darauf erhalten wir eine ganz eindeutige Antwort: das Gottesbewußtsein oder die Gemeinschaft mit Gott (Chr. Sitte, S. 41). Dann gehört aber zum „niederen“ Leben oder zur Sinnlichkeit alles, was nicht Gottesbewußtsein oder Frömmigkeit ist.

Das Gebiet der Sinnlichkeit, wie es Schleiermacher faßt, ist daher viel größer als das, was man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch darunter versteht. Wenn die Sinnlichkeit alles umfaßt, was nicht Gottesbewußtsein ist, dann muß ja auch ein großer Teil des geistigen Lebens zu ihr gerechnet werden. Schleiermacher gebraucht freilich gerade in der Lehre von der Sünde auch die Ausdrücke Gottesbewußtsein und Geist oft als Synonyme, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß der menschliche Geist für ihn doch auch wieder zur Sinnlichkeit gehört, je nach dem, was darunter verstanden wird.

Wir sahen bereits, wie das Gottesbewußtsein von Schleiermacher als eine bestimmte Richtung innerhalb des menschlichen Geisteslebens, als die Richtung auf die Überwindung des Gegensatzes oder auf das Unendliche bezeichnet und vom Erkennen wie vom Wollen als Gefühl unterschieden wurde. Noch deutlicher kam diese Scheidung zum Ausdruck in der Bezeichnung des Gottesbewußtseins als der höchsten Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, die sich von der zweiten Stufe, dem sinnlichen Selbstbewußtsein, abhebt. Intelligenz und Willensvermögen gehörten da ganz deutlich zu der Stufe des sinnlichen Selbstbewußtseins. So heißt es auch in der „Christlichen Sitte“: „Der göttliche Geist findet in jedem Menschen immer schon eine individualisierte Vernunft, deren Sein in der Sinnlichkeit sein nächstes Organ ist und die er, je mehr beide, Verstand und Wille eins werden, desto mehr durchdringen muß“ (S. 62f.).

Aber die Einrechnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit ist doch keine restlose. Die Vernunft hat dem Gottesbewußtsein gegenüber zwei Seiten. Einmal ist sie mit den übrigen sinnlichen Funktionen zusammen etwas, das durch

das Gottesbewußtsein bestimmt werden soll, dann aber ist sie für das Gottesbewußtsein auch das „Mittel . . ., durch welches der Zweck erreicht werden soll“ (Chr. Sitte, S. 63). Dieser zweite Gesichtspunkt, der die Vernunft als Organ erscheinen läßt, vermittelst dessen das Gottesbewußtsein auf die Sinnlichkeit wirken kann, hebt offenbar die Vernunft von der Sinnlichkeit ab und stellt sie auf die Seite des Gottesbewußtseins. So sagt Schleiermacher selbst: Im Gebiet des Christentums müssen wir den „Widerspruch der sich entwickelnden sinnlichen Funktionen gegen die Einwirkung der Vernunft . . . immer als Renitenz gegen den göttlichen Geist selbst ansehen, dessen Organ die Vernunft ist“ (Chr. Sitte, S. 87).

Um aber die Berechtigung dieser doppelten Betrachtungsweise ganz zu verstehen, müssen wir den Begriff der Sinnlichkeit auch in Schleiermachers philosophische Ethik und Dialektik hinein verfolgen. In der philosophischen Ethik geht Schleiermacher aus von dem Gegensatz zwischen dinglichem und geistigem Sein. Das dingliche wird definiert als alles Sein, welches „gewußt“ wird, das geistige dagegen als das „wissende“ (§ 46). Aber beide Arten des Seins lassen sich nach Schleiermachers Ansicht nicht völlig voneinander trennen. Sie gehen ineinander über und sind aneinander gebunden; denn das Gewußte setzt ein Wissen voraus, das Wissen aber etwas, worauf es sich richten kann. Die Wirklichkeit bietet also stets ein Ineinander von dinglichem und geistigem Sein dar. Aber dieses Ineinander enthält in sich die Möglichkeit zweier Betrachtungsweisen. Sofern es wieder Gegenstand eines höheren Wissens werden kann, ist es als dingliches Sein anzusehen oder als „Natur“; sofern es aber selbst „als Ideen und Zwecke in sich tragend und vorstellend“ angesehen wird, ist es geistiges Sein oder „Vernunft“ (§ 47).

In der Dialektik wird das aus dem inneren Charakter des Wissens noch näher begründet. Das Wissen wird da definiert als „dasjenige Denken, welches Produkt der Ver-

nunft und der Organisation in ihrem allgemeinen Typus ist". (Dial., § 92.) Bei der „Vernunft" ist hierbei an die intellektuelle Funktion oder die vom Geist auf das Ding ausgehende Tätigkeit gedacht, bei der Organisation an die organischen Funktionen, vermittelst welcher wir von den Dingen affiziert werden. Das Denken oder die Tätigkeit der intellektuellen Funktion allein führt noch nicht zum Wissen. Soll das außer dem Denken gesetzte Gedachte ein Wissen werden, dann muß eine Übereinstimmung des Gedachten mit dem Denken gesetzt werden, oder, was dasselbe ist, eine Übereinstimmung des Denkens, wie es von der intellektuellen und wie es von der organischen Funktion ausgeht. In dem „die Erfahrung bildenden Denken" sind immer beide Funktionen enthalten, denn „die Tätigkeit der organischen Funktion ohne alle Vernunfttätigkeit" wäre „noch kein Denken". Sie wäre „noch nicht einmal das Fixieren des Gegenstandes, sondern nur die chaotische Mannigfaltigkeit der Impressionen" (§ 108). Eine Tätigkeit der Vernunft aber ohne alle Tätigkeit der organischen Funktion wäre „kein Denken mehr" (§ 109), denn ohne organische (sinnliche) Tätigkeit wären die Begriffe nur „tote Zeichen". Eine wirkliche Trennung beider wäre nur möglich im transzendentalen Gebiete. Die Negation alles Organischen führte zu dem Begriff Gottes und die Negation alles Intellektuellen zu dem Begriff des Chaos. Aber zu einem wirklichen Denken können wir keins von beiden gestalten (§ 114). „Es gibt vielleicht in der Entwicklung des Menschen einen Punkt, wo ihm alles noch ein Chaos ist, aber da denkt er auch nicht. Sobald wirkliches Denken da ist, ein Zusammensein beider Funktionen, kann das Chaos, die bloße unbestimmte Mannigfaltigkeit, nicht mehr vorkommen. Höchstens bleibt nur die Annäherung an das Chaotische im Zustand zwischen Wachen und Schlaf, aber die wirkliche Ergreifung des Chaotischen ist so wenig möglich durch Zurruhesetzung der intellektuellen Funktion, als die Ergreifung der Idee Gottes möglich ist durch Zuruhesetzung der organischen. Will

man das erste, so kommt man ganz ins Bewußtlose; will man das zweite, so kommt man darauf, daß man sagt, die Gottheit sei das Nichts" (§ 114 Anm., Vorles. 1818). So führt also keine wirkliche Tätigkeit der intellektuellen Funktion zum Gottesbewußtsein; von diesem aus betrachtet muß deshalb auch jede Tätigkeit dieser Art noch zur Sinnlichkeit gehören.

Die intellektuelle Funktion enthält nun in sich den logischen Gegensatz von Begriff und Urteil. Auch diese beiden sind aneinander gebunden und setzen sich gegenseitig voraus. Jeder wirkliche Begriff enthält in sich den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen. Er ist etwas Allgemeines, sofern er unter sich eine Manigfaltigkeit von Urteilen begreift, und er ist etwas Besonderes, sofern er selbst wieder eins von den möglichen mannigfaltigen Urteilen eines höheren Begriffs sein kann (§ 145ff.). So wird das Gebiet des Begriffs nach oben begrenzt von einem solchen, von dem nichts mehr ausgesagt werden kann, was freilich kein wirklicher Begriff mehr ist, sondern bloßer Grenzgedanke; nach unten von einem solchen, der nur aus Besonderem, d. h. aus Urteilen besteht, was ebenfalls nur Grenzgedanke ist.

Dem Gegensatz von Begriff und Urteil entspricht nun im Sein der von „Kraft" und „Erscheinung" (§ 181). Wie jeder wirkliche Begriff noch Urteile in sich enthält, so ist auch jede Kraft irgendwie Erscheinung, und wie jedes Urteil wieder Begriff wird für die in ihm enthaltenen Urteile, so wird auch jede Erscheinung Kraft, sofern sie aus ihrer Einheit wieder eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen hervorbringt. Wie aber auch der höchste Begriff noch nicht die Gottheit ist, — denn Gott ist noch über dem Begriff stehender Grenzgedanke — so ist auch die „höchste Steigerung des Begriffs der Kraft noch nicht . . . die Gottheit", denn auch „die höchste Kraft ist noch Glied des Gegensatzes, nur daß sie nicht zugleich Erscheinung ist" (§ 183). Darum ist auch das Gottesbewußtsein nicht zu verwechseln

mit dem Bewußtsein irgendwelcher erscheinenden Kraft, denn eine solche hat niemals absoluten Charakter. Vom Gottesbewußtsein aus gesehen, wird alle wirkliche Kraft im Sein „Erscheinung“ oder Sinnlichkeit. Im Pantheismus wird dieser Sachverhalt verkannt und Gott in der Tat in der Erscheinung aufgelöst.[31] — Ebenso kann auch die höchste Steigerung des Begriffs der Erscheinung nicht zu der „absoluten Materie“ führen. Diese wäre Materie ohne Kraft oder Erscheinung ohne jede Gestaltung. Eine solche aber hat für unser Denken keine Realität. Die Wirklichkeit liegt vielmehr für uns ganz zwischen den beiden Grenzpunkten der chaotischen Materie und der Gottheit; sie ist für uns immer irgendwie ein Ineinander und Gegensatz von Kraft und Erscheinung.

Auf ein ähnliches Resultat führt eine Untersuchung des „Urteils“. Das eigentliche Urteil setzt den Begriff des Subjekts voraus und sagt von ihm etwas aus, was im Begriff des Subjekts nur seiner Möglichkeit nach gesetzt ist (§ 155), d. h. das Prädikat ist vor dem Urteil außer dem Subjekt gesetzt und ist also das „Nichtsein desselben“. Das Urteil selbst ist demnach „eine Identität von Sein und Nichtsein des Subjekts“ (§159). Das Gebiet des Urteils wird nun nach oben begrenzt durch das absolute Subjekt, von dem nichts mehr ausgesagt werden kann, in dem vielmehr schon alles Sein gesetzt ist; nach unten von einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Prädikaten, für welche es keine bestimmten Subjekte mehr gibt“, d. h., da das Subjekt das Prinzip der Begrenzung ist, von der Aufhebung aller Begrenzung oder „einer absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins“ (§ 163).

Wie nun das Urteil ein Zusammensein von Subjekt und Prädikat oder Sein und Nichtsein des Subjekts ist,

---

[31] Dem entspricht, daß die Glaubenslehre es ablehnt, die in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gesetzte Kausalität Gottes mit der in der Welt wirkenden zu identifizieren, wenn auch beide dem Umfange nach gleich seien.

so entspricht dem im Sein „das Zusammensein der Dinge, vermöge dessen jedes im anderen ist und sowohl in ihm hervorbringt als von ihm erleidet" (§ 193), und „das höchste Subjekt, von welchem nichts mehr prädiziert werden kann, und welches alles Zusammensein unter sich begreift, fällt zusammen mit der höchsten lebendigen Kraft, welche unter keine höhere subsumiert werden kann" (§ 200). Aber der Idee Gottes entspricht keins von beiden, denn auch das höchste Subjekt geht in der „Totalität des unter ihm gesetzten Kausalitätsverhältnisses" auf; es ist nichts Anderes, als die „Produktion der (ihm) untergeordneten Kräfte" (§ 201), fällt also in die Endlichkeit, nicht ins Absolute. Der „unendlichen Mannigfaltigkeit von Prädikaten" entspräche wiederum die „chaotische Materie" oder gestaltlose Masse, denn „überall, wo noch geformte Materie ist, ist auch noch eine substanzielle lebendige Kraft", welche diese Form bewirkt hat (§ 203). Die Untersuchung des im Urteil gesetzten Kausalitätsverhältnisses führt also auf zwei Prinzipien: auf das der Form und der Materie, oder auf ein Prinzip gestaltender Kraft und zu gestaltender empfänglicher Masse. Auch die höchste unserem Denken zugängliche Kraft, die höchste Kausalität, führt aber noch nicht zum Gottesbewußtsein, denn sie bleibt immer noch irgendwie im Endlichen. Vom Standpunkt des Gottesbewußtseins, als des Bewußtseins der absoluten Kraft, wird vielmehr jedes erscheinende Kausalitätssystem Masse, und zu dieser Masse gehört nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das bloß Zeiterfüllende des Bewußtseins (§ 207). Der Begriff der Masse aber steht wiederum in genauer Parallelität zu dem Begriff der Sinnlichkeit in der Lehre von der Sünde.

Wir sahen oben, wie das Denken, sofern es zu einem Wissen werden soll, die Identität des Denkens mit dem Gedachten voraussetzen muß. Diese Identität ist der transzendentale Grund des Wissens; auf ihr beruht die Gewißheit des Wissens. Nun gibt es aber auch ein Denken,

welches zum Handeln führt, also Wollen wird. Auch dieses muß notwendig jene Identität oder die „Übereinstimmung unseres Wollens zum Sein, daß nämlich unser Tun wirklich außer uns hinausgeht, und daß das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt“, voraussetzen. Auch der Grund dieser Identität liegt im Transzendentalen. Der transzendentale Grund für unsere Gewißheit im Wissen wie für die im Wollen kann aber kein verschiedener sein, weil im Transzendentalen keine Verschiedenheit mehr möglich ist.

Dieser transzendentale Grund, wie ihn Denken und Wollen voraussetzen, oder Gott, ist an sich weder im Denken noch im Handeln für uns zugänglich, sondern nur „in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl“ (§ 215). Das religiöse Gefühl ist aber auch nie rein, „denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen“. Können wir aber das Bewußtsein Gottes nicht an sich haben, so können wir doch ein Bewußtsein von dem „Sein Gottes in uns und in den Dingen“ haben. So ist „das Sein der Ideen in uns ein Sein Gottes in uns, nicht inwiefern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewußtsein erfüllen, sondern inwiefern sie in uns allen auf gleiche Weise (also auch im Sein Gottes in der menschlichen Natur) das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen, welche weder in uns als Einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist. — Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann, sondern inwiefern es in der sittlichen Überzeugung die Übereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also ebendieselbe Identität ausspricht“ (§ 216).

So gehört also unser intellektuelles, wie unser sittliches Vermögen zum Gottesbewußtsein, aber eben nur das

Vermögen, insofern es intellektuelle Vorstellungen und sittliche Urteile produzieren kann, nicht irgendwelche einzelnen Vorstellungen und Urteile selbst. Diese letzteren tragen ja stets die Möglichkeit des Irrtums in sich und sind insofern wieder Gegenstand für die Wirksamkeit der Ideen und des höchsten Gesetzes. So ergibt sich also für den Begriff der Sinnlichkeit, daß zu ihm nicht nur alle Vorstellungen unseres Denkvermögens, sondern auch alle einzelnen sittlichen Begriffe gehören. Unsere gesamte geistig-sittliche Welt, soweit sie inhaltlich bestimmt ist, ist Sinnlichkeit, d. h. Masse oder Materie, an welcher das Gottesbewußtsein gestaltet. Unser Denkvermögen und sittliches Vermögen als solches aber gehört zum Gottesbewußtsein, denn es ist rein transzendental begründet.

Der Gegensatz zwischen Gottesbewußtsein und Sinnlichkeit steht deshalb in genauer Parallele zu dem in der philosophischen Ethik aufgestellten Gegensatz von Vernunft und Natur, denn als Vernunft wird auch da nicht das geistige und sittliche Leben in seiner ganzen Ausdehnung bezeichnet, sondern die Wirklichkeit, soweit sie „als Ideen, Zwecke in sich tragend und vorstellend gedacht wird" (Ethik, § 47). Die einzelnen Zweckbegriffe und Vorstellungen selbst fallen schon wieder ins Gebiet der „Natur", denn sie sind „Gegenstand" für das Wissen oder die Vernunfttätigkeit überhaupt.

Der Gegensatz: Vernunft — Natur, Gottesbewußtsein — Sinnlichkeit, wie er sich nun übereinstimmend ergibt, ist also letztlich der Gegensatz: eines Prinzips gestaltender Kraft und eines Prinzips zu gestaltender Masse. Wir können das an dem Gegensatz von: intellektueller und organischer Funktion, Begriff und Urteil, Subjekt und Prädikat ebenso beobachten, wie in der Ethik an dem Gegensatz von Vernunft und Natur und in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre an dem von Gottesbewußtsein und Sinnlichkeit. Die letzteren beiden bringen den einen großen Gegensatz

von Kraft und Masse oder Idealem und Realem, der sich für Schleiermacher durch die ganze geistig-dingliche Welt hindurchzieht, nur auf eine religiöse Formel.

Von hier aus wird es ganz verständlich, wenn die Glaubenslehre Gottesbewußtsein und „Geist" einfach identifiziert. (Gll., § 66 u. a.)

Aber nun handelt sichs ja gerade nach Schleiermacher in einer christlichen Lehre von der Sünde gar nicht bloß um den Gegensatz des Gottesbewußtseins überhaupt zur Sinnlichkeit, sondern um den eines christlich bestimmten Gottesbewußtseins, d. h. also auch um den des christlich bestimmten Geistes zur Sinnlichkeit. „Geist im christlichen Sinn" ist aber ein „Prinzip, das nur durch die Verbindung mit Christo im Menschen einheimisch wird" (Chr. Sitte, S. 60). Es ist demnach die Frage zu entscheiden, wie sich christliches πνεῦμα und Geist im allgemein menschlichen Sinn zueinander verhalten.

Daß sie voneinander zu unterscheiden sind, ergibt sich schon daraus, daß zur Hervorbringung des πνεῦμα etwas Besonderes nötig war: das Erscheinen Christi. Aber ihre Verschiedenheit kann auch keine absolute sein, weil ja die Menschen zur Annahme des πνεῦμα fähig sein müssen. Dieses sowie der Hinweis der Schrift, daß Christus erst erschien, „als die Zeit erfüllet war" (Gal. 4,4), — d. h. nach Schleiermacher, „als das Verlangen nach den Einwirkungen des Geistes so deutlich ausgesprochen war, daß, sobald nur der Geist selbst in Christo erschienen, auch die Gemeinschaft schon angeknüpft war" — weist vielmehr auf „eine Gemeinschaft zwischen dem Geiste im allgemein menschlichen Sinne, denn nur in diesem konnte das Verlangen sein, und dem πνεῦμα, dem göttlichen Prinzipe des Christentums", hin (Chr. Sitte, S. 302f.). Eine solche Gemeinschaft aber läßt sich nicht ohne eine gewisse „Identität" beider vorstellen.

Wie vereinigt sich nun eine solche Identität mit der ebenfalls vorauszusetzenden Verschiedenheit beider?

Jene Identität scheint das Eigentümliche des christlichen Glaubens, daß nämlich die Erlösung durch Christus eine besondere Gnadentat Gottes ist, aufzuheben; die Betonung dieser Verschiedenheit aber scheint wiederum notwendig zu einer Auflösung der Grundgesetze des geistigen Lebens zu führen. So stoßen also an diesem Punkte wissenschaftliches und praktisch religiöses Interesse in scheinbar unauflöslichem Gegensatz zusammen. Es war der Punkt gewesen, an dem sich in der seitherigen Theologie die Geister geschieden hatten. Eine Lösung des Knotens war nie gelungen; man hatte ihn immer durchhauen müssen, indem man entweder dem praktisch religiösen Interesse das wissenschaftliche opferte, wie es in der orthodoxen, supranaturalistisch gerichteten Theologie der Fall war, oder umgekehrt dem wissenschaftlichen das spezifisch christliche, wie es im Rationalismus geschehen war. Schleiermacher aber ist einerseits viel zu sehr von der Wahrheit des christlichen Erlösungsprinzips überzeugt, als daß er die rationalistische, andererseits aber auch viel zu sehr wissenschaftlich interessiert, als daß er die supranaturalistische Lösung hätte ergreifen können. Aber beide enthalten für ihn Wertvolles, das niemals aufgegeben werden darf; deshalb konnte ihn nur eine Lösung der Frage befriedigen, welche es ermöglichte, das richtige Moment des Supranaturalismus mit dem richtigen des Rationalismus zu vereinigen. Die Möglichkeit einer derartigen Lösung aber sieht Schleiermacher gegeben in dem Entwicklungsgedanken.

Der Geist im allgemein menschlichen Sinn ist „nichts anderes, als was das πνεῦμα auch ist, aber er ist das πνεῦμα auf einer niedrigeren Potenz. Und so wie wir nun sagen, diese niedere Potenz konnte nicht durch sich selbst auf die höhere erhoben werden, so haben wir zusammen, was als rationalistisch und was als supranaturalistisch erscheint und die Differenz zwischen beiden ist auf Null gebracht“ (Chr. Sitte, S. 303). Menschlicher Geist und christliches πνεῦμα sind also zwei verschiedene Stufen der Entwicklung,

die in innerer Kontinuität fest miteinander verbunden sind. Diese innere Kontinuität der Entwicklung leistet dem rationalistischen Postulat Genüge; das supranaturalistische aber kommt dadurch zu seinem Recht, daß das treibende, aufwärts bewegende Element der Entwicklung nicht in den allgemein menschlichen Geist verlegt wird, sondern einer besonderen Tat Gottes vorbehalten bleibt. Der in Christus erscheinende christliche Geist ist gleichsam der „positive Pol", welcher den schon vorhandenen „negativen" des allgemein menschlichen Geistes sättigen will. (ib., S. 304.)

So behalten Rationalismus und Supranaturalismus ihr Recht, ja beide sind notwendig, um den wahren Tatbestand zu erkennen. Wenn der Supranaturalist behauptet, „die natürliche Entwicklung des Menschen durch die Vernunft sei völlig verschieden von der Entwicklung des Menschen durch die Gnade", so hat er recht, sofern man die Sache „bloß von der Seite der menschlichen Tätigkeit aus betrachtet; denn der eigentümliche Sinn des Christentums kann nur so aufgefaßt werden, daß, wenn wir alles zusammen nehmen, was im Menschen ist, mit Ausschluß des göttlichen Prinzips, doch niemals dasselbe bewirkt werden kann, was durch das göttliche Prinzip bewirkt wird". Wenn der Rationalist behauptet, „die Entwicklung des Menschen durch die Gnade und seine natürliche Entwicklung seien ein und derselbe Prozeß", so hat er ebenfalls recht, „wenn er die Sache von der Seite des göttlichen Ratschlusses aus betrachtet. Denn da sagt er, wir können allerdings den göttlichen Ratschluß der Erschaffung der menschlichen Natur und den der Erlösung unterscheiden; aber es ist nur eine Unterscheidung für uns. Im göttlichen Wesen dagegen können beide nicht verschieden sein, weil niemals ein göttlicher Ratschluß in Beziehung auf den anderen zufällig sein kann. . . Für Gott gibt es nur einen Ratschluß, weil alles in ihm auf absolute Weise zusammenhängt" (Chr. Sitte, S. 314f.). So ergänzen sich also die rationalistische und supranaturalistische Betrachtung und liefern erst zusammen

ein vollständiges Bild des Tatbestandes. Jede für sich allein bleibt einseitig. Der Supranaturalismus sieht die Sache nur von unten, vom Menschen aus; der Rationalismus sieht sie nur von oben, von Gott aus.

Die Identität zwischen dem Geist im allgemein menschlichen Sinn und dem christlichen πνεῦμα findet in der Glaubenslehre ihren Ausdruck in der bereits beschriebenen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, nach der das Gottesbewußtsein zum Wesen des Menschen gehört und nach welcher gerade in diesem ursprünglich Jedem mitgegebenen Gottesbewußtsein die Empfänglichkeit für die Mitteilung der erlösenden Kraft Christi liegt. Das ursprüngliche Gottesbewußtsein und das aus der Gemeinschaft mit dem Erlöser hervorgehende unterscheiden sich nach der Glaubenslehre nicht ihrem Inhalte, sondern nur der Form nach. Ersteres ist immer mit Ohnmacht behaftet, letzteres dagegen tritt mit bestimmter Kraft auf. Abgesehen davon aber ist das ursprüngliche Gottesbewußtsein und das von dem Erlöser mitgeteilte das gleiche.

Sahen wir nun, daß der Begriff der Sinnlichkeit sich nur vom Gottesbewußtsein aus bestimmen ließ, indem nämlich alles Sinnlichkeit ist, was dem gestaltenden Prinzip des Gottesbewußtseins als Masse gegenübersteht, so erleidet der Begriff der Sinnlichkeit, wie wir ihn oben aufgestellt haben, durch das spezifisch christlich bestimmte Gottesbewußtsein deshalb keine Veränderung, weil ja auch das christliche Gottesbewußtsein seinem Wesen nach mit dem ursprünglich gegebenen identisch ist. Sinnlichkeit bleibt also alles, was nicht Gottesbewußtsein oder unmittelbares Organ desselben ist, d. h. unser ganzes sinnliches und geistiges Leben, wie es durch organische und Vernunfttätigkeit mit der Welt verflochten ist. Sie umfaßt unser niederes Triebleben ebenso wie unsere Tätigkeit als denkender und sittlich wollender Menschen, soweit es sich in dieser nicht um das intellektuelle und sittliche Vermögen an sich, sondern um konkrete Inhalte handelt. Alles dies ist Stoff, welchen

das Gottesbewußtsein durchdringen und nach seinem Prinzip gestalten soll.

Jetzt aber stehen wir erst vor unserem Hauptproblem. Ist dieser Begriff der Sinnlichkeit im Stande, wie er soll, das Vorhandensein der Sünde zu erklären? Haben wir in ihm ein Prinzip, welches das Gottesbewußtsein in seinem Bestreben, das ganze Leben des Menschen zu durchdringen, durchkreuzt und hemmt?

Wir haben den Begriff der Sinnlichkeit bei Schleiermacher von vornherein durch den Gegensatz zum Gottesbewußtsein charakterisiert gesehen. Aber wir sahen auch, daß dieser Gegensatz kein absoluter, sondern nur ein relativer war. Die Prinzipien, die wir durch das Gottesbewußtsein und die Sinnlichkeit ausgedrückt sahen, ließen sich nicht isolieren. Eins wies vielmehr auf das andere hin und war an das andere gebunden auf Grund einer transzendentalen Identität. Wir konnten das dialektisch beobachten an der inneren Zusammengehörigkeit von intellektueller und organischer Funktion, wie an der von Begriff und Urteil, Subjekt und Prädikat und der ihnen im Sein entsprechenden Zusammengehörigkeit von Kraft und Erscheinung oder Kraft und Materie, ethisch an der inneren Beziehung von Vernunft und Natur aufeinander. Und wenn wir sahen, daß das Gottesbewußtsein niemals rein oder an sich auftreten kann, sondern immer nur an einer Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins, so kommt auch darin eine gewisse innere Gemeinschaft von Gottesbewußtsein und Sinnlichkeit zum Ausdruck. Im Wesen der Sinnlichkeit selbst ist also kein Gegensatz zwischen beiden begründet. Im Gegenteil weist die Tatsache, daß das Gottesbewußtsein die Sinnlichkeit durchdringen kann und die Sinnlichkeit das Gottesbewußtsein in sich aufzunehmen vermag, auf eine gewisse Identität beider hin. So sagt auch die philosophische Ethik: „Das dingliche Sein hat immer schon von der Identität mit dem Geiste her das in sich, wodurch es erkennbar wird, und das geistige Sein hat immer

schon von der Identität mit dem dinglichen her das, wodurch es ihm Gegenstand wird "(§ 48). So wenig die Ethik die Natur an sich als böse ansieht, so wenig sieht auch die Glaubenslehre die Sinnlichkeit oder das Fleisch an sich als böse an. Ein solcher manichäischer Dualismus hätte im Rahmen der Denkweise Schleiermachers, die in ihren letzten Grenzbegriffen als Identitätsphilosophie sich darstellt, nirgends Platz.

Ist nun die Sünde nicht in einem absoluten Gegensatz der Sinnlichkeit zum Gottesbewußtsein begründet, so kann sie es nur in einem relativen oder zeitlichen sein. Auch ein solcher scheint sich freilich aus dem Wesen der Sinnlichkeit nicht zu ergeben; denn der Begriff der Masse in ihrem Gegensatz zur Kraft genügt dann, wenn die Masse ihrem Wesen nach Empfänglichkeit für die Kraft hat, noch nicht, eine Hemmung der Kraft verständlich zu machen. Einen anderen Gegensatz aber bot uns, wie wir sahen, der Begriff der Sinnlichkeit bis jetzt nicht; und doch hängt die Möglichkeit, den Begriff der Sünde überhaupt aufstellen zu können, für Schleiermacher daran, daß sich ein solcher nachweisen läßt.

Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo das dritte Element in Schleiermachers Sündenbegriff in seiner inneren Notwendigkeit deutlich wird. Das ist der Gedanke der Entwicklung. Er hat, wie wir im Folgenden sehen werden, die Aufgabe, den zur Aufstellung des Sündenbegriffs notwendigen, aber weder aus der Sinnlichkeit noch aus dem Gottesbewußtsein an sich zu begreifenden Gegensatz zwischen diesen beiden letzteren zu begründen, und wird so, wenn ihm dies wirklich gelingen sollte, zu einem Grundfaktor der ganzen Lehre von der Sünde.

c) Der Entwicklungsgedanke.

In der Abhandlung: „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" gibt Schleiermacher einen Aufriß der Weltentwicklung, nach welchem das Sittengesetz

„als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen“ sich entwickelt.

Ausgehend von den „elementarischen Kräften und Prozessen und dem Erdkörper in seiner durch die Scheidung des Starren und Flüssigen bedingten Ruhe“ sieht Schleiermacher in der „Vegetation“ ein neues Prinzip, das der „spezifischen Belebung“, in das Leben der Erde eintreten, „ein Prinzip, welches, in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheinend, sich in seinem Umfange den chemischen Prozeß sowohl als die mit der Bildung der Erde gegebene Gestaltung unterordnet“. Was aber innerhalb des Gebietes der Vegetation „als Mißgeburt oder Krankheit“ angesehen werden muß, ist nicht in dem neuen Prinzip an sich begründet, sondern nur „in einem Mangel an der Gewalt des neuen Prinzips über den chemischen Prozeß und die mechanische Gestaltung“ (S. 413).

Mit der „Animalisation“ tritt dann wieder ein neues Prinzip, das der „spezifischen Beseelung“, auf, welches sich „sowohl den vegetativen Prozeß als auch das allgemeine Leben unterordnet“. Die hier vorkommenden Abweichungen können ebenfalls nicht in dem Prinzip der Animalisation selbst, sondern nur in einem „Mangel an Gewalt“ desselben über den vegetativen Prozeß sowohl als über das allgemeine Leben begründet sein.

Abermals eine neue Stufe erklimmt die Entwicklung mit dem Eintritt des „intellektuellen Prozesses“ oder des spezifisch geistigen Lebens. Das geistige Prinzip erscheint nicht wie das der Vegetation und Animalisation „in einer Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen einer Gattung“ und ordnet sich sowohl „den Prozeß der eigentümlichen Belebung und Beseelung“ wie auch „das allgemeine Leben“ unter. Die Abweichungen von dem Prinzip des Geistes aber können ihren Grund ebenfalls nicht haben in der Intelligenz selbst, „denn für das Wesen und die Wirksamkeit“ dieser ist das Prinzip des Geistes oder das in ihm enthaltene Gesetz der

„reine und vollkommene Ausdruck“. Sie können nur daraus erklärt werden, „daß der Geist, eintretend in das irdische Dasein, ein Quantum werden muß und als solches in einem oszillierenden Leben im einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Funktionen“ (S. 415). Das Gesetz aber, in dem das intellektuelle Prinzip zum Ausdruck kommt, ist nichts anderes als das Sittengesetz, „und die neuen Abweichungen, in welchen die Begeistung unzureichend erscheint gegen die Beseelung“, sind für Schleiermacher nichts anderes „als das, was wir böse nennen und unsittlich“.

Den Einwand, daß auf diese Weise theoretische und praktische Vernunft unklar ineinander vermischt würden, oder daß das intellektuelle Prinzip nur die theoretische Vernunft sein könne und deshalb mit dem Sittengesetz nichts zu tun habe, weist Schleiermacher von vornherein ab. Denn praktisch heiße jede Vernunft, sofern sie tätig sei. Sofern nun der intellektuelle Prozeß nur als ein „neues Prinzip für ein System von Tätigkeiten“ angesprochen werde, könne hier auch nur von der praktischen Vernunft und ihrem Gesetz, d. h. dem Sittengesetz, die Rede sein. Würde aber jemand einwenden, als Abweichungen von dem Prinzip des Geistes könnten nur Geisteskrankheiten angesehen werden, so antwortet Schleiermacher, daß „der Wahnsinn und das Böse nicht zwei verschiedene Örter haben könnten“, sondern „jedes sei auf das andere zurückzuführen“, und jeder Wahnsinn entstehe ebenso wie das Böse „nur dadurch, daß die Intelligenz als Wille zu ohnmächtig sei, um die Angriffe einer untergeordneten Potenz auf ihren unmittelbaren Organismus abzuweisen“ (S. 416). — Wir würden aber Schleiermacher gründlich mißverstehen, wenn wir ihm zutrauten, daß er überhaupt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Geisteskrankheit und Sünde mehr kenne. Die Glaubenslehre scheidet ausdrücklich die „Zustände menschlicher Zerrüttung, wo die geistigen Funktionen unter die Potenz der Krankheit gestellt sind“, als solche, in denen aus Mangel

an Freiheit die Zurechnung aufhört und Sündenbewußtsein daher gar nicht möglich ist, aus. Wie Schleiermacher die Krankheit überhaupt sittlich beurteilt hat, das erfahren wir aus seiner interessanten Abhandlung: „Über Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst.“[32] Sofern eine Krankheit uns in der Ausübung unserer sittlichen Pflichten hindert, hat sie objektiv angesehen denselben Ort wie das Böse, aber sie kann nicht als Sünde, sondern nur als Übel angesprochen werden. Das ist die unausgesprochene Voraussetzung der Abhandlung. Aber von dieser Voraussetzung aus wird zur Sünde einmal alle sog. „Krankheitsfütterung“, d. h. jede Behandlung der Krankheit, die nicht darauf ausgeht, in erster Linie die Fähigkeit, tätig zu sein und seine Pflichten zu erfüllen, so rasch wie möglich wieder herzustellen. Aber die Krankheit wird auch dann zur Sünde, wenn wir uns während ihres Verlaufs mehr, als unbedingt notwendig ist, in unserer Tätigkeit stören lassen. —

Der oben skizzierte entwicklungsgeschichtliche Aufriß läuft offenbar darauf hinaus, daß auch der Gegensatz von Natur und Vernunft für Schleiermacher zum Gegensatz zweier nacheinander auftretender Entwicklungsstufen wird. Mit dem ersten Auftreten der Vernunft hat das bloß natürliche Dasein sein Existenzrecht eingebüßt und ist dazu bestimmt, in der Herrschaft der Vernunft seine eigne Selbständigkeit aufzugeben. Wird aber die Vernunft in die Entwicklung hineingestellt, dann kann sie nicht in absoluter, sondern nur in relativer Kraft auftreten. Sie wird ein „Quantum“, das seine Grenzen hat, und diese Grenzen müssen sich je nachdem auch in einem Mangel an Gewalt über die Natur bemerkbar machen. Da aber schon in dem ersten Auftreten der Vernunft ihr Prinzip, d. h. die völlige Herrschaft über die Natur, gesetzt ist, enthält sie von vornherein eine Norm, von der aus jeder Mangel an Gewalt als etwas, das nicht sein sollte, also als unsittlich oder böse, beurteilt werden muß.

---

[32] Schleiermacher, Werke, Abt. III, Bd. 3, S. 273 ff.

Wie in jener Abhandlung: „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“ die Vernunft als eine besondere Stufe in der Weltentwicklung bezeichnet wird, so zeigt nun Schleiermachers Ethik näher, wie auch diese Stufe der Vernunft für sich selbst ganz unter der Entwicklung steht, oder wie der zeitlich erscheinende Geist nur allmählich Kraft gewinnen kann. Das Handeln der Vernunft auf die Natur, wie es die Ethik zu beschreiben hat, liegt zwischen zwei Grenzpunkten, die selbst nicht mehr in die Ethik hinein fallen. Die Ethik darf erstens nicht von einem ursprünglichen Hineintreten der Vernunft in die Natur reden (Ethik, § 78), sondern muß eine Einheit von Natur und Vernunft immer schon irgendwie voraussetzen. Diese vorauszusetzende Einheit wird bezeichnet als „ein vor allem Handeln und abgesehen von demselben auf spekulative Weise nur als Kraft gegebenes ursprüngliches Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur“ (§ 28b), wie es uns in dem „menschlichen Organismus“ entgegentritt. Die Tatsache, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist und Vernunft und Natur oder Geist und Leib als untrennbare Einheit miteinander verbunden sind, ist also die Voraussetzung, auf der die Möglichkeit alles sittlichen Handelns beruht. Aber die Ethik kann auch zweitens nicht schon ein „vollkommenes Einssein von Vernunft und Natur ausdrücken“, denn in diesem Falle wäre die Vernunft nicht mehr handelnd auf die Natur; die Ethik hätte sich selbst aufgehoben (§ 79). Dieses vollkommene Einssein ist wohl das Ziel, auf das die Vernunft hinstrebt, aber es wird nie völlig erreicht. Die Ethik hat es vielmehr mit dem Handeln der Vernunft auf die Natur zwischen diesen beiden Grenzpunkten zu tun, und das ethische Wissen wird deshalb auch bezeichnet als der „Ausdruck des immer schon angefangenen aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft“ (§ 81), oder „einer der Stärke nach fortschreitenden, dem Umfange nach sich ausbreitenden Einigung beider“. Das ethische Sein ist also eine Entwicklung, „ein Werden

im Fortschreiten von dem ersten Punkte zu dem letzten, oder eine Reihe, worin jedes Glied besteht aus gewordener und nicht gewordener Einigung der Vernunft und der Natur, in deren Exponenten zunimmt der das Gewordene und abnimmt der das Nichtgewordene ausdrückende Koeffizient" (§ 82b).

Schleiermacher lehnt es nun zwar für die philosophische Ethik selbst ab, den Begriff des Unsittlichen oder Bösen aufzustellen, weil die Ethik es nur mit dem Prinzip der Vernunft zu tun habe, in welchem wohl das Sittliche, aber nicht auch das Unsittliche begründet sei. Aber von der Abhandlung „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" her sehen wir, wie gerade mit der Auffassung des ethischen Seins als einer Entwicklung auch das Unsittliche möglich wird. Wurde dort das Vorhandensein des Bösen damit begründet, daß „der zeitlich erscheinende Geist ein begrenztes „Quantum" werden muß, so zeigt uns die Ethik, wie dieser Quantitätscharakter der Vernunft eng damit zusammenhängt, daß sie eine sich entwickelnde oder wachsende Größe ist. Das Quantum der Vernunft ändert sich zwar im Laufe der Entwicklung beständig, aber solange die Entwicklung ihr Ziel noch nicht erreicht hat, ist auch immer noch Natur vorhanden, welche die Vernunft noch nicht durchdrungen und gestaltet hat: also Unsittliches.

Die Möglichkeit des Unsittlichen ist also für Schleiermacher damit gegeben, daß das sittliche Prinzip erst auftritt, wenn das niedere Leben schon den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht hat und sich selbst nur allmählich zu beherrschender Kraft entwickeln kann.

Auf denselben Voraussetzungen ist nun auch die Lehre von der Sünde, wie sie die Glaubenslehre bietet, aufgebaut. Das religiös-sittliche Prinzip, wie es in dem Gottesbewußtsein gegeben ist, ist die höchste Stufe in der Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins und in seinem Erscheinen, wie wir sahen, daran gebunden, daß sich schon

vorher die Stufe des sinnlichen Selbstbewußtseins ausgebildet hat. Sinnlichkeit und Gottesbewußtsein sind also ebenso wie Natur und Vernunft zwei verschiedene Stufen der Entwicklung, und wie die Natur schon da ist, ehe die Vernunft im Menschen als bestimmendes Prinzip sich geltend zu machen beginnt, so ist auch in jedem Menschen das Fleisch oder die Sinnlichkeit schon „eine Größe, ehe der Geist noch eine war“. (Gll., § 67, 2.) Träte nun das Gottesbewußtsein sofort bei seinem Erwachen mit absoluter Stärke auf, dann wäre trotzdem keine Sünde möglich, denn es vermöchte dann die Sinnlichkeit sogleich in allen Stücken völlig zu bestimmen. Aber das Gottesbewußtsein steht als erscheinende Größe selbst unter dem Gesetz der Entwicklung; es kann „als lebendige Größe“ nur durch „Wiederholung in der Zeit“ allmählich wachsen (§ 67, 2). So spricht Schleiermacher von den „Prinzipien der fortschreitenden Entwicklung“ (§ 66, 2), und von der „Einheit unserer Entwicklung“ (§ 68, 2), welche in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen enthalten sind. Er will damit sagen: Das Gottesbewußtsein, wie es ursprünglich zum Wesen jedes Menschen gehört, trägt das Prinzip einer Entwicklung von einem Minimum an Kraft bis zu seiner absoluten Stärke in sich. Solange aber diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist, muß auch mit einer möglichen Ohnmacht des Gottesbewußtseins gegenüber der Sinnlichkeit gerechnet werden, d. h. mit der Möglichkeit der Sünde.

Es ließe sich freilich auch eine sündlose Entwicklung des Gottesbewußtseins denken. Wenn die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins darin besteht, daß es einerseits „die Einsicht von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände“ gibt, in denen es selbst als bestimmende Kraft auftritt, andererseits aber auch den Willen zur Herbeiführung solcher Zustände anregt, so ist eine solche sündlose Entwicklung auf zweifache Weise denkbar: a) Die Einsicht in das Verhältnis der einzelnen Lebenszustände zum Gottesbewußtsein entwickelt sich nur allmählich; der Wille aber

folgt dieser Entwicklung in genauer Parallelität, so daß er in jedem Augenblick gerade so viel stärker geworden ist, um die durch die erweiterte und vertiefte Einsicht entstandenen größeren Anforderungen erfüllen zu können, oder: b) Die Einsicht in das Verhältnis von Geist und Fleisch erfolgt mit einem Male in vollem Umfange, aber auch der Wille ist zugleich mit dieser Einsicht mit absoluter Kraft nach allen Seiten hin begabt worden, so daß er ohne weiteres alles ausführt, was die Einsicht fordert. Beide Möglichkeiten kommen aber in der Wirklichkeit nicht vor. Die Einsicht in das, was sein soll, kann allerdings mehr oder weniger allgemein, d. h. für einen großen Umfang des Lebens erfolgen. „Aber der Stoß, welchen die gebietende Anerkennung dem Willen zu geben hat, muß — eben weil das Fleisch es nur mit dem Einzelnen zu tun hat und von dem Allgemeinen nichts weiß — in jedem einzelnen Fall ein besonderer sein“ (§ 68, 1). Er kann nicht wie die Einsicht mit einem Male so mitgeteilt werden, daß er für alle möglichen Einzelfälle genügt. Ein ganz stetiges allmähliges Wachsen der Einsicht aber, wie es der Fall a) voraussetzt, ist für Menschen, die in der Gemeinschaft mit Andern leben, nicht möglich, denn die höhere Einsicht des Einen kann sich dem Andern mit einem Male mitteilen, ohne daß damit zugleich die entsprechende Willensstärkung gegeben wäre. Nur ein absolut starker Wille böte wirklich die Garantie für eine sündlose Entwicklung. Einen solchen aber haben wir nicht, denn er wäre bereits wieder über den Gegensatz von Sollen und Wollen hinausgehoben. Unser menschlicher Wille hat letzlich immer relativen Charakter, und damit bleibt auch immer die Möglichkeit der Sünde gegeben.

So gestaltet sich das Bild, welches uns die Wirklichkeit hinsichtlich des Gegensatzes von Sinnlichkeit und Gottesbewußtsein bietet, genau ebenso wie das in der Ethik hinsichtlich des Gegensatzes von Natur und Vernunft. Wie die Ethik überall von einem schon vorhandenen Minimum von Vernunft in der Natur ausgehen mußte, so ist auch

menschliche Sinnlichkeit nie ohne ein Minimum von Gottesbewußtsein denkbar, denn dieses gehört ja zum Wesen des Menschen. Und wie die Ethik kein vollkommenes Einssein von Natur und Vernunft kennt, so kennt auch die Glaubenslehre keinen Zustand, wo das Fleisch aufgehört hat, „selbständig bewegendes Prinzip zu sein" und nur „gesundes Organ" für das Gottesbewußtsein ist, indem etwa „jeder Moment im Geist anfinge und auch im Geist endete". (Gll., § 66, 2.) Letzteres ist nur das ideale Ziel, welchem die in der ursprünglichen Vollkommenheit angelegte Entwicklung zustrebt.

Die ideale Entwicklung wäre „eine seit dem ersten Hervortreten des Gottesbewußtseins stetig fortgegangene Entwicklung seiner Gewalt bis zu einer absoluten Stärke, d. h. eine unsündlich entwickelte menschliche Vollkommenheit". (Gll., § 68, 3). Sie ist nur einmal wirklich geworden in Christus, dem Erlöser.[33] Wenn wir Christen aber diese

---

[33] Wie Schleiermacher die Schwierigkeit, welche für unser Denken in dem Auftreten eines sündlosen Erlösers innerhalb der sündigen Menschheitsentwicklung liegt, zu beseitigen sucht, das deuteten schon unsere Ausführungen über das Verhältnis des Geistes im allgemein. menschlichen Sinne zum christlichen πνεῦμα (S. 46f.) an. Vgl. dazu noch unten das S. 81f. über die Stellung Christi innerhalb der geschichtlichen Entwicklung Gesagte. — Wir haben dem Problem: Christus und die Entwicklung keinen besonderen Abschnitt gewidmet, weil es uns nur darauf ankommt, die Notwendigkeit und Bedeutung des Entwicklungsgedankens für die Aufstellung des Sündenbegriffs überhaupt in Schleiermachers System nachzuweisen und die Erörterung jenes Problems deshalb nur mittelbar zum Thema gehört. Doch sei wenigstens anmerkungsweise unsere Stellung dazu angedeutet. Die Schwierigkeit, welche das Erscheinen Christi, als des sündlosen Erlösers, innerhalb der sündigen Gesamtentwicklung bietet, liegt wesentlich darin, daß zu dem Begriff der Entwicklung eine feste innere Kontinuität zu gehören scheint, die keine Durchbrechung der inneren Stetigkeit duldet. Stellen wir uns nun zunächst die Frage, ob Christus eine solche Durchbrechung bedeutet, so ist die Antwort eine doppelte. Sein Erscheinen selbst ist zweifellos eine solche, denn als sündloser Erlöser kann er nicht aus der Kausalität der sündigen Entwicklung erklärt werden. Aber seine Wirkung auf die Menschheitsentwicklung ist keine Durchbrechung

sündlose Entwicklung Christi auf eine besondere Gnadentat Gottes zurückführen, liegt schon darin eingeschlossen, daß

derselben, sondern eine Fortführung der ursprünglich angelegten Entwicklung des Gottesbewußtseins. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist also lediglich die, ob das Erscheinen eines Erlösers überhaupt, auch wenn er sich in seinen Wirkungen sofort in die Entwicklung eingliedert, sich mit einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung noch verträgt oder nicht. Wir sind mit Schleiermacher durchaus der Meinung, daß diese Frage mit Ja zu beantworten ist. Jede Entwicklung setzt doch ein ursprünglich Gegebenes voraus, das sich erst entwickeln soll. Hält man beides, das Gegebensein und die Entwicklung selbst, richtig auseinander, dann ergibt sich von selbst eine wichtige Grenze für die Bedeutung des Entwicklungsbegriffs. Er bezeichnet dann bloß die Form des zeitlichen Erscheinens des Seins, vermag aber das Sein selbst nicht zu erklären. Ist aber diese Einschränkung der Bedeutung des Entwicklungsgedankens richtig, dann wird von ihm aus auch gegen ein Erscheinen des Erlösers im Verlaufe der Entwicklung nichts mehr eingewendet werden können. Auch dieses ist ein ursprüngliches Gegebensein, über welches die Entwicklung selbst nichts auszusagen vermag. Bleibt aber die Tatsache des Gegebenseins dessen, was sich entwickelt, stets unerklärlich („übervernünftig"), dann ist auch nicht einzusehen, warum ein solches Gegebensein nur an den Anfang der Gesamtentwicklung gesetzt werden sollte und nicht auch in ihren Verlauf hinein. Das Tatsächliche ist letztlich immer etwas Irrationales, ins Transzendente Weisendes. Der Entwicklungsgedanke vermag diese Irrationalität nicht anzutasten. Er verlangt nur, daß jedes gegebene Sein, sobald es zeitlich erscheint, sich ihm unterordnet. Auf Christus bezogen heißt das, daß die materiale Kraft seines Gottesbewußtseins, auf Grund deren er Erlöser wird, außerhalb aller entwicklungsgeschichtlichen Erklärungsversuche steht und nur aus transzendenter Offenbarung erklärt werden kann, während seine Wirksamkeit in der Geschichte ganz unter dem Gesetz der Entwicklung stehen muß.

Aber Schleiermacher sieht nicht nur in Christus ein solches unerklärliches Novum innerhalb der geschichtlichen Entwicklung, sondern in allen Religionsstiftern, ja in allen großen Persönlichkeiten oder in „jeder ausgezeichneten Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgend eine geistige Verrichtung neu gestaltet". Eine jede solche ist inhaltlich aus dem Vorhergehenden nicht zu erklären, sondern weist auf eine Befruchtung „aus dem allgemeinen Lebensquell" zurück. Sie gliedert sich aber mit ihrem Erscheinen sofort in die Entwicklung ein, nicht nur, sofern sie sich selbst nur entwicklungsmäßig auswirken kann, sondern auch, indem sie sich an die

im Bereich der Menschheit an sich eine sündlose Stetigkeit der Entwicklung nicht möglich ist. Abgesehen von Christus vollzieht sich die wirkliche Entwicklung des Gottesbewußtseins nie ganz der idealen entsprechend. Die ideale Entwicklung, wie sie prinzipiell in dem zur ursprünglichen Vollkommenheit gehörigen Gottesbewußtsein angelegt ist, wird schon dadurch gestört, daß die Entwicklung des Gottesbewußtseins selbst „stoßweise" durch „voneinander entfernte Augenblicke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung" erfolgt. (Gll., § 67, 2.) Auf der Höhe eines solchen Momentes ausgezeichneter Belebung hält sich das zeitlich erscheinende Gottesbewußtsein nicht ununterbrochen. Seine Intensität läßt zeitweise nach, und seine Wirksamkeit erscheint dann wieder geringer. Dann aber entspricht auch häufig, wie wir bereits sahen, die Kraft der Belebung eines solchen Augenblicks nicht der Erleuchtung oder Einsicht, so daß wohl ein Gebot in die Seele des Betreffenden tritt, aber nicht zugleich auch die Willenskraft vorhanden ist, es zu erfüllen. Beides, sowohl die zeitweilige Verringerung der Intensität des zeitlich erscheinenden Gottesbewußtseins wie diese Inkongruenz zwischen Einsicht und Willen, muß ein Bewußtsein der Sünde zur Folge haben, denn jedesmal ist die Sinnlichkeit in ihrem Zusammensein mit dem Gottesbewußtsein mit einem höheren Exponenten versehen gewesen als dieses, oder das Fleisch war in der Erfüllung des Momentes „sieg-

bisherige Entwicklung anschließt und sie fortsetzt. Dieses Letztere bedingt, daß das Eintreten von neuen Einheiten in die Entwicklung nicht willkürlich geschehen kann, sondern nach der Ökonomie eines Gesetzes, das die gesamte Entwicklung bestimmt. („Daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als etwas Gesetzmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höheren Bedeutung festhalten wollen" [Glaubenslehre, § 13, 1].) Das Neue tritt erst ein, wenn die vorherige Entwicklung so weit ist, daß es sich angliedern kann. Es ist deshalb in seinem zeitlichen Erscheinen durch die Entwicklung bedingt, ohne doch inhaltlich aus ihr erklärt werden zu können.

reich“ über das Streben des Geistes, wie Schleiermacher in Anlehnung an Röm. 7, 18 sagt. (Gll., § 67, 2.)

Wenn wir nun oben sagten, daß die Möglichkeit der Sünde für Schleiermacher darin begründet sei, daß das Gottesbewußtsein als bestimmende Kraft sich nur allmählich entwickeln und so auch nur allmählich die Herrschaft über die niedrigere Entwicklungsstufe der Sinnlichkeit gewinnen könne, so ist das also keineswegs so zu verstehen, als ob das Gottesbewußtsein in der Wirklichkeit sich in ganz mechanischer Gleichmäßigkeit aufwärts bewege; dann wäre ja die Sünde etwas immer mehr Verschwindendes, und die Erlösung durch Christus verlöre ihre innere Notwendigkeit, weil die menschliche Entwicklung nach und nach diese Erlösung auch ohne Christus ganz von selbst vollzöge. (Gll., § 68, 3.) Es ist vielmehr streng zu unterscheiden zwischen Idee und Wirklichkeit. Das Bewußtsein der Sünde beruht nicht bloß darauf, daß, solange sich der Mensch in seiner Frömmigkeit noch entwickelt, tatsächlich ein, allerdings stetig abnehmender Rest von Sinnlichkeit vorhanden bleibt, der noch nicht unter der Herrschaft des Gottesbewußtseins steht, sondern auch darauf, daß das Gottesbewußtsein der Idee nach eine stetige sündlose Entwicklung in sich enthält, welcher die wirkliche Entwicklung nicht entspricht, da sie eben nicht von selbst stetig aufwärts geht, sondern auch Stillstand oder gar Rückschritte kennt. „Ist das Gottesbewußtsein“, sagt Schleiermacher, „einmal als bestimmte wirksame Größe gesetzt und als eine des Wachstums fähige, so ist auch jeder Moment, in dem es nicht als jene (scl. wachsende) Größe und mit einem, wenn auch nur unendlich kleinen Überschuß gegen frühere ähnliche Fälle zum Vorschein kommt, eine in dem Handelnden selbst begründete Hemmung der höheren Tätigkeit und wahrhafte Sünde“. (Gll., § 69, 3.) Wenn also Schleiermacher die Sünde definiert als „Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“ (§ 66, 2), oder als „Störung der (menschlichen) Natur“ (§ 68), so ist diese Definition auch an der Idee der Ent-

wicklung des Gottesbewußtseins als solcher, welcher die Wirklichkeit nicht entspricht und nicht bloß an dem Ziel dieser Entwicklung orientiert.

Das ist ein wichtiger Unterschied. Wäre der Sündenbegriff nur an dem Ziel der Entwicklung orientiert, das für Menschen nun einmal bloß allmählich zu erreichen ist, so würde die Sünde rein negativ beurteilt, als bloßer, noch vorhandener, aber immer mehr abnehmender Mangel an Kraft des Geistes. Mit Recht sagt Schleiermacher, daß diese Auffassung der Sünde „kaum noch für eine christliche gehalten werden kann“, da sie „mit der Wahrheit der Sünde auch die Notwendigkeit der Erlösung aufhebt“ (§ 68, 3). Von einem „Widerstand“ des Fleisches gegen den Geist, von einer „Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“ oder einer „Störung der Natur“ könnte da um deswillen nicht die Rede sein, weil ja die Sinnlichkeit nur empfängliche Masse für das wirksame Prinzip des Gottesbewußtseins wäre und als solche gar keinen „positiven Widerstand“ zu leisten vermöchte. Die Sünde wäre dann in der Tat nur mechanisch begründet; und das Sollen, welches in dem idealen Ziel der Entwicklung zum Ausdruck kommt, verlöre seine eigentliche verpflichtende Kraft, da mit dem Bewußtsein der nach und nach von selbst verschwindenden Sünde zugleich das ihrer vorläufigen Unvermeidlichkeit gegeben wäre.

Die Sache gewinnt aber sofort ein anderes Gesicht, wenn die Sünde auch aus der Inkongruenz zwischen idealer und wirklicher Entwicklung des Gottesbewußtseins, aus der Tatsache des Stillstandes und Rückschrittes in der Entwicklung begründet wird. Diese Tatsache wird nur verständlich, wenn ein Moment „positiven Widerstreites“ gegen das Gottesbewußtsein vorhanden ist. Ein solches verleiht nicht nur dem Sündenbewußtsein selbst erst seine volle Schwere, es macht auch die ganze Bedeutung der sündlosen Entwicklung Christi für die Vollständigkeit unseres Sündenbewußtseins erst verständlich. Christus ist uns dann einmal

ein ständiger Hinweis auf die trotz allen Stillstandes und Rückschrittes mögliche Vermeidlichkeit der Sünde, und zweitens sorgt er auch dafür, daß das Ideal der Entwicklung uns, ungeachtet allen Widerstreites, den es erfährt, rein und vollständig zum Bewußtsein kommt und erhalten bleibt.

Die Frage, worin jener „positive Widerstreit“ begründet ist, soll im folgenden Abschnitt beantwortet werden. An dieser Stelle aber soll zunächst noch eine Frage erörtert werden, die wir bisher unberührt gelassen haben, die aber ebenfalls in diesen Zusammenhang hineingehört: die Frage nämlich nach dem Verhältnis der Religionen zur Entwicklung.

In der Abhandlung: „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“ spricht Schleiermacher von dem intellektuellen Prozeß ausdrücklich nur als von „einem“ neuen Prinzip, mit besonderem Hinweis darauf, daß wir es nicht als das letzte anzusehen brauchten (S. 414). Schleiermacher hält also noch eine höhere Entwicklungsstufe als die des Geistes im allgemein menschlichen Sinne für möglich, und zweifellos sieht er den Beginn dieser höheren Entwicklungsstufe in Christus und der von ihm ausgehenden Menschheitserlösung. Christus ist für ihn das Ziel der ganzen Menschheitsentwicklung. Wie gliedern sich aber in diesen, auf die Erlösung durch Christus hinzielenden, entwicklungsgeschichtlichen Aufriß die übrigen Religionen ein?

In allen Religionen findet sich nach Schleiermacher in irgendeiner Form auch das Verlangen nach Erlösung. Denn alle in ihnen „geübten Büßungen und Reinigungen zwecken darauf ab“, das Bewußtsein des sündigen Zustandes oder diesen selbst aufzuheben. (Gll., § 11, 3.) Besteht nun die Entwicklung der Menschheit auf Christus hin darin, daß das Verlangen nach der Erlösung immer stärker ausgebildet wird, so liegen also alle Religionen in der einen Entwicklungslinie, die zu Christus hinstrebt. Die Superiorität des Christentums über den übrigen Religionen besteht aber

darin, 1. daß in ihm allein die Erlösung der alles beherrschende Zentralgedanke ist, während sie sonst nur als einzelnes religiöses Element neben anderen vorkommt, also in ihrer fundamentalen Bedeutung nur ungenügend erkannt wird, und 2. daß auch die reale Erlösung selbst nur in Christus vollkommen gegeben ist.

Aber Schleiermacher bleibt in diesem Punkte bei bloßen Andeutungen stehen. Wir finden in der Glaubenslehre nicht einmal einen Versuch, die einzelnen geschichtlichen Religionen in eine an der Erlösungsidee orientierte Entwicklungslinie einzugliedern.

Die Paragraphen der Glaubenslehre, in denen eine entwicklungsmäßige Staffelung der Religionen versucht wird, gehen von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus. Nicht die Erlösungsidee, sondern das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist da das Prinzip, an welchem die religiöse Entwicklung orientiert ist. Je nach der vollkommeneren und unvollkommeneren Ausbildung des Gottesbewußtseins unterscheidet Schleiermacher bekanntlich die drei Stufen des Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. Aber diese Abstufung ist nur eine wertende. Das Gottesbewußtsein, wie es Schleiermacher faßt, ist nur der Maßstab, an dem die Religionen gemessen werden, aber nicht ein Entwicklungsprinzip, welches den Aufstieg vom Fetischismus zum Monotheismus erklärte. Es finden sich wohl einzelne Ansätze, welche auf ein solches Entwicklungsprinzip hindeuten, z. B. wenn es wenigstens als „möglich" hingestellt wird, daß sich „die Vielgötterei rein von innen heraus in einen echten Monotheismus umgebildet habe" (Gll., § 8, 3), aber den wirklichen Nachweis einer solchen Entwicklung von innen hält Schleiermacher nirgends für wirklich erbringbar. Deshalb läßt er auch bezüglich des „ursprünglichen Religionsstandes" die Wahl zwischen einer „ganz dunklen und verworrenen Gestalt der Frömmigkeit" (Fetischismus), die sich allmählich zu einer reineren entwickelt habe, und einem „kindlichen, aber eben deshalb

noch einer verworrenen Vermischung des höheren und niederen unterworfenen Monotheismus", der sich „bei den einen vollends zum Götzendienst verdunkelt, bei den anderen zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt" habe (ib.).

Für die Lehre von der Sünde aber bleibt diese Abstufung der Religionen ohne jede Bedeutung. Einmal ist die Wertabstufung Schleiermachers eine sehr unvollständige, da er darauf verzichtet, auch die einzelnen monotheistischen Religionen als verschiedene Entwicklungsstufen anzusehen, und dann steht sie auch in gar keiner inneren Verbindung mit der Entwicklungsidee, welche wir in der Lehre von der Sünde festgestellt haben. Die Frage, wie sich die einzelnen historischen Religionen in die eine große Entwicklungslinie auf die Erlösung hin eingliedern, in welche die Lehre von der Sünde die ganze Menschheit hineinspannt, hat sich Schleiermacher gar nicht gestellt.

II. Entwicklungsgeschichtliche und ethische Begründung der Sünde keine Gegensätze.

Wir sahen, daß die Sünde erst ihre eigentliche Schwere bekam, wenn wir sie als Hemmung und Störung der Entwicklung oder als „positiven Widerstreit" gegen das Gottesbewußtsein begriffen. Worin kann ein solcher positiver Widerstreit begründet sein? Nicht in dem Gottesbewußtsein selbst, denn das enthält nur das Prinzip der fortschreitenden Entwicklung. Auch die erfahrungsmäßig beobachtete Tatsache der „stoßweisen" Entwicklung des Gottesbewußtseins vermag ihn nicht zu erklären. Darum bleibt uns nur übrig, den Grund des Widerstreites im Fleisch oder der Sinnlichkeit zu suchen.

Wir hatten die Sinnlichkeit seither bestimmt als Masse, welche Empfänglichkeit für das Gottesbewußtsein besitzt. Das bedarf noch einer Ergänzung. Als Masse erscheint sie in Wirklichkeit nur vom Standpunkt des Gottesbewußtseins oder des gestaltenden Prinzipes aus, und der Ausdruck:

„empfängliche Masse“ bezeichnet nur eine Seite von ihr, nicht ihr ganzes Wesen.

Die Sinnlichkeit ist belebte Masse, und ihre Belebung kommt zum Ausdruck in Tätigkeiten oder Willensregungen. Diese zur Sinnlichkeit gehörenden Willensregungen sind einmal die rein sinnlichen Triebe und Begehrungen. Sie sollen in den Dienst des Geistes gestellt werden; solange aber der Geist noch gar nicht da ist, sind sie selbständig. Diese Selbständigkeit ist der Grund der Sünde. Vor dem Erscheinen des Gottesbewußtseins kann in der Selbständigkeit des Sinnlichen zwar nur „Roheit und Unbildung“ gesehen werden (§ 68, 2); sobald das Gottesbewußtsein aber da ist, wird sie in ihrer Fortdauer zur Sünde; nicht bloß deshalb, weil das Gottesbewußtsein noch so schwach ist, denn, wenn die Sinnlichkeit rein empfängliche Masse wäre, müßte ja schon ein Minimum von Gottesbewußtsein genügen, um diese Selbständigkeit aufzuheben. Die Sinnlichkeit ist vor dem Erscheinen des Gottesbewußtseins nicht bloß notgedrungen selbständig, etwa, weil noch kein höheres Prinzip da ist, dem sie sich unterordnen könnte, sondern die zunächst rein tatsächliche Selbständigkeit wird je länger je mehr auch eine positiv angestrebte. Die Sinnlichkeit konsolidiert sich durch Gewöhnung und Wiederholung in sich selbst. Die Befriedigung eines rein sinnlichen Begehrens ruft Lustgefühl im sinnlichen Selbstbewußtsein hervor und dieses Lustgefühl wieder neues Begehren. So macht auch die Sinnlichkeit eine Entwicklung durch, welche darauf hinzielt, ihre Selbständigkeit immer mehr zu verstärken. Je länger nun die Sinnlichkeit oder eine besondere Richtung in ihr sich entwickeln kann, ohne daß der Geist mit seinem Anspruch der Unterordnung an sie herantritt, desto intensiver wird durch die Gewöhnung ihre Selbständigkeit werden, desto größer die Gewalt der in sich selbst Befriedigung suchenden Begierde. Da nun rein zeitlich das Gottesbewußtsein später auftritt als die Sinnlichkeit, hat auch der Selbständigkeitstrieb der Sinnlichkeit

immer schon eine mehr oder weniger große Macht bei dem Erwachen des Gottesbewußtseins (vgl. Gll., § 67). Die Empfänglichkeit für das Gottesbewußtsein bleibt zwar trotzdem erhalten — wie ja auch „die Fürsichtätigkeit des Fleisches das Hervortreten des Geistes nicht an und für sich verhindern kann —", aber sie ist doch weit davon entfernt, das Wesen der ganzen Sinnlichkeit wiederzugeben. Sie ist nur die Tür, durch welche dem Geist der Zugang zum Kampfplatz möglich gemacht wird. So ist also der Widerstand gegen das Gottesbewußtsein begründet in dem durch die Begierde erzeugten Selbständigkeitsdrang der Sinnlichkeit, der aus der an sich für den Geist empfänglichen Masse der Sinnlichkeit je länger je mehr ein selbständiges Prinzip zu machen bemüht ist. So werden auch von Schleiermacher die Begriffe Sünde und Begierde einfach identifiziert: „Begierde" ist „eine Formel, die, wenn man nur das Wort Begierde im weitesten Umfange nimmt, sich für alle wirkliche Sünde eignet, mit Ausnahme vielleicht derjenigen Fälle, wo uns die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nur scheint durch Trägheit gehemmt zu werden, wiewohl sich auch diese auf die Begierde zurückführen lassen, welche nur irgendeine Gelegenheit sich nicht verschlagen will." (Gll., § 73, 2.)

Nun gehört aber, wie wir sahen, zu dem Begriff der Sinnlichkeit, wie ihn Schleiermacher bestimmt, auch unsere ganze intellektuelle und sittliche Tätigkeit, soweit es sich dabei um einzelne Vorstellungen und Zweckbegriffe handelt. Auch diese können in den Widerstreit des Fleisches gegen den Geist hineingezogen werden; denn sie können nicht nur Organ des Gottesbewußtseins zur Erlangung der Herrschaft über die niederen Triebe sein, sondern auch von diesen letzteren selbst zur Verstärkung ihrer eigenen Position in Anspruch genommen werden, wenn nämlich der Verstand dazu benutzt wird, die Sünde zu beschönigen und die sittlichen Zweckbegriffe von der Sinnlichkeit her korrumpiert werden. So kann selbst das erscheinende Gottes-

bewußtsein „schon in seinen ersten Keimen von der Gewalt des Fleisches ergriffen, so alteriert und zersplittert" werden, daß schließlich jeder Zustand der Sinnlichkeit sich „mit einer Seite desselben" zu vertragen scheint (§ 68, 1; vgl. Chr. Sitte, S. 113).

Auf diese Weise kommt in den Gegensatz von Sinnlichkeit und Gottesbewußtsein ein Moment des Willens hinein, welches verhindert, daß die Begründung der Sünde aus dem Gegensatz zweier verschiedener Entwicklungsstufen eine mechanische wird. Schleiermacher hat den Schein einer mechanischen Betrachtung der Sünde freilich nicht immer vermieden. Er stellt sich überall da ein, wo der Prozeß der Entwicklung von oben, d. h. vom Gottesbewußtsein, aus betrachtet wird. Vom Gottesbewußtsein aus erscheint die Sinnlichkeit lediglich als zu gestaltende Masse, die von dem sich entwickelnden Gottesbewußtsein allmählich durchdrungen werden soll. So redet auch die Ethik nur von dem allmählichen Durchdrungenwerden der Natur von der Vernunft, und der ethische Prozeß erscheint in der Tat zunächst als ein mechanisch sich vollziehender Naturprozeß. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß die sittliche Entwicklung des Menschen, d. h. das Kraftgewinnen der Vernunft im Menschen, nur als eine besondere Phase in der Entwicklung der Vernunft im Weltganzen bezeichnet wird. Sie erscheint fast als eine Entwicklung, die der Mensch erleidet. Die Identifizierung des Sündenbewußtseins mit einem Unlustgefühl (Gll., § 66), welches sich bei der Hemmung des höheren Lebens einstellt, weist scheinbar ebenfalls ganz ins Ästhetisch-Naturhafte.

Aber wir dürfen uns dadurch nicht irre machen lassen. Das alles ist nur eine Betrachtung von oben oder, besser gesagt, von außen. In Wirklichkeit liegt Schleiermacher nichts ferner, als den ethischen Prozeß seines spezifischen Unterschiedes von bloßen Naturentwicklungen zu entkleiden und den sittlichen Gehalt der Sünde aufzulösen. Gerade die Abhandlung: „Über den Unterschied zwischen

Naturgesetz und Sittengesetz", die darauf abzweckt, die innere Gleichartigkeit beider Arten von Gesetz zu beweisen und die sittliche Entwicklung des Menschen in eine gewisse Analogie zu der gesamten Weltentwicklung zu stellen, ist der beste Beweis dafür. Es heißt da zwar: Das Sittengesetz „entwickelt sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen. Die Seins-Bestimmung ist in demselben also von derselben Art, und das Sollen ist auch von derselben Art" wie in den Naturgesetzen, „nur", so fährt er fort, „mit dem einzigen Unterschied, daß erst mit dem Eintreten der Begeistung das Einzelwesen ein freies wird und nur das begeistete Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet" (S. 416).

Infolge seiner eigentümlichen Einteilung der Wissenschaften hat Schleiermacher das Gebiet der Ethik viel weiter gefaßt, als das sonst der Fall ist. Es reicht weit über das menschliche Handeln hinaus und umfaßt die wirksame Tätigkeit des Geistes im Weltganzen überhaupt. Die menschliche Sittenlehre ist nur ein Teil des ethischen Wissens, und der angewandten Ethik hat Schleiermacher in dem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" überhaupt keinen Platz eingeräumt, woraus freilich nicht geschlossen werden darf, daß er ihr das Daseinsrecht überhaupt absprechen wollte. Hätte Schleiermacher auch eine angewandte Ethik geschrieben, so würden in dieser die spezifischen Eigentümlichkeiten der menschlichen Sittlichkeit deutlicher zutage getreten sein, als das in seiner philosophischen Ethik der Fall ist. Die oben angeführte Stelle beweist das, indem sie Freiheit und Willen als die charakteristischen Merkmale der menschlichen Geistesstufe betont.

Mit diesen beiden Elementen kommt ein ganz neues Moment in die Entwicklung hinein. War die Höherentwicklung bis zur menschlichen Stufe in der Tat nur ein mechanischer Prozeß, den die Natur erlitt, so wird mit dem Eintreten der intellektuellen Stufe aus dem Erleiden freie Selbst-

tätigkeit. Die Höherentwicklung vollzieht sich nicht mehr am Menschen als einem Teil der Natur, sondern durch den Menschen als ein freies wollendes Wesen, das an der schöpferischen Tätigkeit Gottes teilnehmen und an der Vollendung der Schöpfung mitarbeiten darf.

Erst die Freiheit bringt auch das Verantwortlichkeitsgefühl hervor und macht die Hemmung des Gottesbewußtseins zu wirklicher Schuld. Ohne sie könnte die Sünde nur als Übel aufgefaßt werden, d. h. als ein Zustand, der nicht sein sollte, für dessen Vorhandensein aber der Mensch nicht verantwortlich gemacht werden kann. Wo aber Vernunft ist, da ist für Schleiermacher auch Freiheit, denn diese ist ihm nichts anderes als die Lebendigkeit der Kraft des Geistes im Menschen. Sie ist das schöpferisch gestaltende Prinzip, welches dem Menschen als einem mit Vernunft begabten Wesen eigen ist. In den Monologen tritt uns bereits diese Auffassung entgegen, wenn es heißt: „So bist du Freiheit mir in allem das Ursprüngliche, das Erste und Innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um dich anzuschauen, so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit und frei von der Notwendigkeit Schranken; es wird der Geist sein schöpferisches Wesen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf und scheucht die Nebel weit zurück, in denen jene Sklaven irrend wandern“ (S. 18). Die Freiheit hat nach Schleiermacher nichts zu tun mit „Exemption vom Kausalitätsgesetz“. In prägnanter Weise hat das Scholz zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Freiheit und Notwendigkeit pflegen als zwei entgegengesetzte Kausalitätsformen unterschieden zu werden. Diese Unterscheidung ist falsch, und zwar deshalb, weil jedes Kausalitätsverhältnis an sich schon eine Lebenskundgebung ist. Nun reicht aber Freiheit nach Schleiermacher so weit als das Leben (Dial. 1823, S. 420). Also gibt es in der Sphäre der Kausalität, im Reich der Wechselwirkung der Dinge überhaupt nichts Totes, sondern nur Grade der Lebensenergie, also gibt es auch keinen Mechanismus und keine

der Freiheit entgegengesetzte Naturnotwendigkeit. Da Freiheit und Leben identisch sind, so hat auch die Pflanze ihre Freiheit, wie umgekehrt der leblose Stein mit der Freiheit zugleich die Notwendigkeit einbüßt (Dial. 1822, S. 420f.)."[34] Analog den Formulierungen der Dialektik heißt es in der philosophischen Ethik: „Freiheit ist, wo Erscheinung und Kraft in einem gesetzt ist, Notwendigkeit, wo und sofern in Verschiedenem (§ 104a)." Das Freiheitsvermögen ist für Schleiermacher identisch mit dem Vermögen, tätig zu sein.

Das scheint nun freilich keine sittliche, sondern eine dialektische Bestimmung der Freiheit zu sein. Aber beides ist für Schleiermacher nichts Verschiedenes, da ja die Ethik nach seiner Auffassung jede Geistestätigkeit in sich einschließt. Das schließt indessen nicht aus, daß für den Menschen als ein sittliches Wesen im engeren Sinn auch der Begriff der Freiheit noch seine besondere Bedeutung bekommt. Sie ist da nicht das Tätigkeitsvermögen überhaupt, sondern das Vermögen nach Vernunftzwecken zu handeln. Diese spezifisch sittliche Freiheit ist gemeint, wenn Schleiermacher in der Abhandlung: „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" sagt, „daß erst mit dem Eintreten der Begeistung das Einzelwesen ein freies wird"; sie ist es auch, die zum Zustandekommen des Sündenbewußtseins notwendig ist.

Die Freiheit veranlaßt vermöge ihrer Identität mit dem Geist oder Gottesbewußtsein, daß die stetige Herrschaft des Gottesbewußtseins über die Sinnlichkeit oder die sündlose Entwicklung als verpflichtende Forderung sich geltend macht und der Wille zur Erfüllung dieser Forderung in Bewegung gesetzt wird. Ist aber der Wille von der Sinnlichkeit so in Anspruch genommen, daß er dieser Forderung nicht zu entsprechen vermag, dann entsteht Sünde; und diese Sünde ist in der Freiheit des Menschen begründet, denn auch der

---

[34] H. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1909, S. 107.

der Sinnlichkeit dienende Wille kommt aus Freiheit, freilich nicht aus der positiv sittlichen, sondern aus der formalen oder dialektischen Freiheit, die zum „Wesen des bewußten Lebens" überhaupt gehört und darin besteht, daß der Mensch nicht nur Durchgangspunkt für die äußeren Erregungen ist, sondern diese von dem „innersten Mittelpunkt" seines Lebens aus stets ihre Bestimmtheit erhalten. (Gll., § 81, 2.)

In ästhetisch gerichteter Frömmigkeit wird auch diese formale Freiheit aufgelöst; denn wenn die Freiheit der Notwendigkeit untergeordnet wird, ist die Selbsttätigkeit bloßer Ausfluß vorhergegangener fremder Einwirkungen, der Mensch ist bloßer „Durchgangspunkt", seine Freiheit wird eine Scheingröße. Wo aber die Freiheit als eigentümlich gestaltendes Prinzip gegenüber aller Notwendigkeit festgehalten wird, ist keine Tat bloßes Ergebnis von außen wirkender Gewalten, sondern stets auch in der Freiheit gegründete eigene Tat des handelnden Subjekts. In diesem Sinne ist auch nach Schleiermacher jede Sünde freie Tat. Und damit steht keineswegs in Widerspruch, daß die Sünde vom Standpunkt der materialen, in der lebendigen Kraft des wirksamen Gottesbewußtseins bestehenden Freiheit zugleich als ein Zustand der „Knechtschaft" bezeichnet werden muß. (Gll., § 81, 2.) Die im menschlichen Selbsttätigkeitsvermögen oder der formalen menschlichen Freiheit begründete Gewalt der Sinnlichkeit knechtet das Gottesbewußtsein und schränkt damit zugleich den Bereich der positiven religiös-sittlichen Freiheit ein.

Schleiermacher macht nicht selbst diesen Unterschied zwischen „formaler" und „materialer" Freiheit. Er nennt das Selbsttätigkeitsvermögen als solches ebensogut „Freiheit" wie die positive Kraft des Gottesbewußtseins. Aber wir halten diese innere Unterscheidung trotzdem nicht nur für erlaubt, sondern für geboten, wenn die ethische Bedeutung, welche Schleiermacher der Sünde beimißt, wirklich erkannt werden soll.

Hält man sich den Unterschied zwischen seinem Selbst-

tätigkeitsvermögen und religiös-sittlicher Freiheit gegenwärtig, dann verlieren, wie wir im folgenden sehen werden, vor allem auch die Paragraphen der Glaubenslehre, in denen die Sünde als „jenseits unseres eigenen Daseins" begründet dargestellt wird (§ 69ff.), ihren mechanischen Schein.

Die in freier Selbsttätigkeit sich als selbständige Größe konsolidierende Sinnlichkeit ist der Grund der Sünde, und das in ihr enthaltene formale Freiheitsmoment bleibt auch dann bestehen, wenn Schleiermacher dazu fortschreitet, die Sinnlichkeit in einen größeren Zusammenhang hineinzustellen. Die Sinnlichkeit jedes einzelnen Menschen hat zwar ihre Eigentümlichkeit. Jedes Individuum stellt gewissermaßen ein besonderes Mischungsverhältnis der einzelnen Elemente der Sinnlichkeit dar. Aber dieses Mischungsverhältnis weist nach Schleiermacher zurück auf die Einflüsse sowohl der früheren Generationen als auch der in lebendigem Austausch mit dem Individuum stehenden Umwelt. Die Sinnlichkeit pflanzt sich innerhalb der einzelnen Geschlechter von Generation zu Generation fort und variiert, wenn neue Familien aus Angehörigen verschiedener Geschlechter sich bilden, in den Kindern dieser Familien. Schleiermacher sagt nicht ausdrücklich, daß er die Fortpflanzung der Sinnlichkeit auf physische Vererbung zurückführe. Er läßt diese Frage vielmehr offen und hält es für möglich, daß die Erziehung, d. h. die Beeinflussung der jüngeren Generation durch die ältere, zur Erklärung ausreiche, wenn man sich nicht entschließen könne, an physische Vererbung zu denken. (Gll., § 69, 1.) Dieses Moment der persönlichen Beeinflussung ist es, welches die Sinnlichkeit eines jeden auch durch die Einflüsse des größeren Lebenskreises, in dem er darin steht, gestaltet werden läßt. Jeder trägt in seiner Sinnlichkeit auch die besondere Art seines Stammes und seiner Nation mit sich herum.

Infolge dieser Verflechtung der Sinnlichkeit in einen größeren Zusammenhang kann man zwar sagen, daß der Grund der Sünde eines jeden „höher hinauf" liegt, über

sein eigenes Dasein hinausweist. Aber daraus folgt keineswegs, daß der Einzelne für seine Sünde nicht mehr verantwortlich gemacht werden könne. Das Empfangene der Sinnlichkeit wird immer auch eigene Tat. Solange das nicht der Fall ist, gehört es noch gar nicht zu der persönlichen individuellen Sinnlichkeit. Es wird durch einen Freiheitsakt angeeignet, was sich auch schon darin kundgibt, daß das Empfangene stets irgendwie vom Individuum neu gestaltet wird. Damit bleibt aber auch die in der Sinnlichkeit begründete Sünde eigene Tat.

Es ist das um so wichtiger, als es Schleiermacher auf diese Weise gelingt, die orthodoxe Erbsündenlehre durch ein Lehrstück zu ersetzen, das ethisch viel haltbarer ist als diese.

Die in der Sinnlichkeit begründete Sünde hat eine doppelte Beziehung. Soweit sie als aus Selbsttätigkeit hervorgegangen angesehen werden kann, ist sie eigene Tat; soweit sie als empfangen betrachtet werden muß, liegt ihr Grund höher hinauf. Es ist dieselbe Realität der Hemmung des Gottesbewußtseins, welche von diesen beiden Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann. Diese verschiedenen Gesichtspunkte aber geben Schleiermacher das Recht zur Unterscheidung von „wirklicher Sünde“ und „Erbsünde“. Als „wirkliche Sünde“ wird die Tätigkeit der Sinnlichkeit, wie sie in jedem persönlich ihren besonderen Grund hat, bezeichnet; als „Erbsünde“ die Sinnlichkeit, sofern sie empfangen ist. Da nun das Empfangene immer die Grundlage der Selbsttätigkeit bildet, so ist auch die Erbsünde der Grund, aus dem alle „wirkliche Sünde“ hervorgeht; sie ist „die alle wirkliche Sünde jedes Einzelnen mitbedingende und vor aller Tat hergehende Beschaffenheit des „handelnden Subjekts“. (Gll., § 69, Zus.) Diese „Beschaffenheit“ des Einzelnen wird dann von Schleiermacher auch kurzerhand „Sündhaftigkeit“ (§ 70), „ursprüngliche Sündhaftigkeit“ (§ 71, 4) oder „Ursünde“ genannt. — Den Ausdruck Erbsünde läßt er nur unter starkem Vorbehalt gelten. Eine

„Änderung dieser ungenauen in der Schrift auch gar nicht befindlichen Bezeichnung“ wäre „sehr zu wünschen“.[35]

Erbsünde oder ursprüngliche Sündhaftigkeit und wirkliche Sünde sind so eng miteinander verknüpft, „daß nur noch etwas außer“ dem Einzelnen „nicht etwas Neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden sich entwickeln“.[36] Es bedarf also nur eines äußeren Reizes, der die Selbsttätigkeit anregt und mit ihr die wirkliche Sünde hervorlockt. Durch jede solche sündige Selbsttätigkeit wird aber auch die Macht der Sündhaftigkeit oder Ursünde vermehrt. Die Sündhaftigkeit ist daher etwas im Menschen Weiterwachsendes oder sich Befestigendes, und die sich äußernde Sünde übt auch Wirkungen auf Andere aus, d. h. der Einzelne pflanzt die Sünde durch seine Tat in Andere fort. Vermöge dieses Ineinander von Selbsttätigkeit und Empfangen entsteht ein großer Zusammenhang der Sünde, in welchem der Einzelne wie das Glied einer Kette oder — da es sich hier nicht um mechanische Dinge handelt — wie eine Einzelzelle mit dem Gesamtorganismus verbunden ist. So wird die Sünde etwas durchaus Gemeinsames, und „diese Gemeinsamkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten“. „Die eigentümliche Gestaltung der Ursünde in jedem Einzelnen ist ihrem Gehalt nach nur ein integrierender Bestandteil der Gestaltung derselben in dem Lebenskreise, welchem er zunächst angehört, so daß sie, für sich allein unverständlich, auf die übrigen Bestandteile als ihre Ergänzung hinweist. Und dies geht durch alle Abstufungen des Gemeingefühls, durch Familien, Sippschaften, Stämme, Völker und Rassen, so daß die Gestaltung der Sünde in jedem von diesen auf die in den anderen als auf ihre Ergänzung hinweist und die Gesamtkraft des Fleisches in seinem Widerstreit gegen den Geist . . . auch nur in dem Gesamtsein aller Zusammenlebenden aufgefaßt werden kann.“[36] „Dasselbe gilt aber auch von den Zeiten.

[35] Glaubenslehre, § 69, Zusatz.

[36] Ebenda, § 71, 1.

Was als die mitgeborene Sündhaftigkeit einer Generation erscheint, ist bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren und bedingt selbst die der späteren; und nur in der ganzen Reihe dieser Gestaltungen, wie sie mit der fortschreitenden menschlichen Entwicklung überhaupt zusammenhängt, ist auch das ganze in dem Begriff ausgedrückte Verhältnis gegeben."[37]

Vermöge dieses Zusammenhangs wird der Einzelne zum „Repräsentanten" der Sünde des ganzen Menschengeschlechts. In ungezählten Entwicklungslinien strömt die Sünde der früheren Zeiten und der neben ihm lebenden Menschen in ihm zusammen und hilft seine Sündhaftigkeit bilden: „in Jedem das Werk aller und in allen das Werk eines Jeden".[37]

So sehen wir, wie der Kontinuitätsgedanke, der in Schleiermachers Ethik eine so bedeutende Rolle spielt, auch dieses Gebiet mit unerbittlicher Strenge beherrscht. Der feste innere Zusammenhang zwischen der Handlung und ihrem inneren Grund, ein Hauptmerkmal der Schleiermacherschen Ethik, schafft hier einen unlöslichen Zusammenhang zwischen wirklicher Sünde und ursprünglicher Sündhaftigkeit und damit zugleich einen solchen zwischen allen Sünden, die irgendwann und irgendwo in der durch Verkehr miteinander geeinten Menschheit geschehen. Damit wird aber auch das ganze „Reich der Sünde"[38], wie man es mit Albr. Ritschl nennen kann, unter den Begriff der Entwicklung gestellt.

Jeder Mensch bildet eine Entwicklungseinheit der Sünde, denn seine innere Sündhaftigkeit ist nicht etwas Ruhendes, sondern etwas, das sich entwickeln, sich vermehren und intensiver werden will und durch Wiederholung auch wachsen kann.[39] Alles, was in der ursprüng-

---

[37] Glaubenslehre, § 71, 2.

[38] Von einem „Reich" des Bösen spricht übrigens auch Schleiermacher in einer seiner Predigten: Werke II, Bd. 1, S. 315.

[39] Glaubenslehre, § 71, 1.

lichen Sündhaftigkeit „angelegt ist“, „muß“ irgendwo auch erscheinen.[40] Vermöge des Zusammenhanges aber, in welchem die einzelnen Entwicklungseinheiten untereinander stehen, wird die ganze Menschheit zu einem einzigen großen Entwicklungsgebiet der Sünde, auch im Sinne eines extensiven und intensiven Fortschreitens der Gesamtsünde. Jede Sünde übt eine Rückwirkung auch auf das Gottesbewußtsein aus, sucht es zu „verdunkeln“ oder zu verunreinigen. Bei einem verdunkelten Gottesbewußtsein aber ist der Mensch durchaus unfähig, solche Zustände mit Bewußtsein auch nur anzustreben, geschweige denn wirklich zu produzieren, die mit dem Gottesbewußtsein ganz zusammenstimmen. (Gll., § 70, 1.) Wie wir im Gottesbewußtsein die Tendenz einer Entwicklung nach oben sahen, so können wir in der Sündhaftigkeit von einer nach unten weisenden sprechen. Diese Entwicklung nach unten kann man auf folgende Formel bringen: Sündliche Begierde verdunkelt das Gottesbewußtsein, und verdunkeltes Gottesbewußtsein läßt wiederum der Begierde freieren Lauf und so weiter. (Gll., § 74, 2.) Der Tiefpunkt dieser Entwicklung wäre für das Gottesbewußtsein die „superstitiöse Wut, welche alle Produktionen des götzendienerischen Wahnes zusammenhäuft“; der Gipfelpunkt für die Entwicklung der Sinnlichkeit wäre die „leidenschaftliche Wut aller losgelassenen Begierden“. (§ 74, 2.)

Das Gottesbewußtsein, wie es dem Menschen ursprünglich mitgegeben ist, vermag, wie wir sahen, nicht die in ihm angelegte Entwicklung zur Wirklichkeit zu machen. Die Sünde hemmt die „reale Entwicklung“ desselben; daher bleibt es, solange die Entwicklung der Sünde noch nicht gebrochen ist, bei einer bloßen Entwicklungstendenz des Gottesbewußtseins. Erst durch die Erlösung in Christus ist die Entwicklungskraft der Sünde tatsächlich gebrochen worden, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß die

---

[40] Glaubenslehre, § 73, 1.

Sünden der Gläubigen nach Schleiermacher keine ansteckende Kraft mehr haben. Außerhalb des Gebietes der Erlösung schreitet die Sünde beständig fort. Logisch gedacht, könnte das zur Verstockung, d. h. dem völligen Verschwinden des Gottesbewußtseins führen. Aber diesen Zustand kennt die Wirklichkeit nicht. Er würde mit dem Wesen des Menschen, das ohne alles Gottesbewußtsein nicht mehr vollständig wäre, in Widerspruch stehen. Ein Minimum von Frömmigkeit ist ja auch nötig, um den Menschen empfänglich zu erhalten für die einzige Hilfe, die ihm gegen die Sünde zuteil werden kann, die Erlösung.

Führt aber die Entwicklung der Sünde außerhalb des Gebietes der Erlösung auch nicht bis zu einem vollen Verlust des Gottesbewußtseins, so ist sie dennoch groß und umfassend und hat allmählich eine Verringerung des geistigen Lebens überhaupt, auch dessen, welches sich in Wissenschaft und Kunst auswirkt, zur Folge. (Gll., § 74, 4.) Ja, die Geschichte scheint zu lehren, daß die Entwicklung der Sünde erst einen gewissen Höhepunkt erreicht haben mußte, ehe die Erlösung eintreten konnte. „Manches, was schön und gut war", ist erst „untergegangen", ehe die Gnade kam und einen ganz neuen Weg einschlug.[41] „Die Sünde muß irgendwo mächtig geworden sein, das Fleisch muß gelebt und geherrscht haben, damit die Gnade mächtig werde, wenn der Geist zum Leben gelangt." Und zwar gilt das für das Leben Einzelner wie ganzer Völker.[41]

Schreitet so die Sünde außerhalb des Gebietes der Erlösung im ganzen fort, so ist doch auch diese Entwicklung keine stetige; denn das dem Menschen ursprünglich eigene Gottesbewußtsein stemmt sich immer wieder gegen sie. Die beiden Entwicklungstendenzen des Fleisches und des Geistes liegen in fortwährendem Kampf miteinander. Dadurch wird die Wirklichkeit zu einer beständigen Oszillation zwischen Gutem und Bösem, allerdings mit im ganzen fortschreitender

[41] Schleiermacher, Werke (Predigten), Abt. II, Bd. 1, S. 498; vgl. auch Glaubenslehre, § 80, 2, Schluß.

Entwicklung der Sünde. Und wenn auch die Sünde nie die innere, im ursprünglichen Gottesbewußtsein gesetzte Entwicklungseinheit ganz aufzuheben oder zu zerstören vermag (Gll., § 68, 2), so bleibt das letzte Wort doch die mit der Sünde gesetzte, vollkommene Unfähigkeit des Menschen, von sich aus die ideale Entwicklung des Gottesbewußtseins zu verwirklichen und die völlige Herrschaft desselben oder die „absolute Leichtigkeit" seines Hervortretens zu erreichen.

Mit der Behauptung dieser Unfähigkeit nähert sich Schleiermacher der in der orthodoxen Erbsündenlehre betonten Unfähigkeit des Menschen zum Guten. Aber es bleibt doch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Unfähigkeit zum Guten, wie sie die Orthodoxie und wie sie Schleiermacher faßt. Bei jener war, wie wir sahen, dem Menschen nach dem Fall nicht ein Funke des Guten mehr geblieben, sondern nur ein positiv das Böse als solches anstrebender Wille. Schleiermacher lehnt das schon um deswillen ab, weil dann zur Ergreifung der erlösenden Gnade Christi erst eine Umschaffung der menschlichen Natur stattfinden müßte, in welcher ihr die Fähigkeit, nach der Erlösung zu verlangen und sie zu ergreifen, mitgeteilt würde. Die Unfähigkeit zum Guten ist nach Schleiermacher niemals eine absolute, sondern nur eine Unfähigkeit, ohne Gottes besondere Hilfe in Christus das völlige Heil zu erlangen. Sie darf deshalb auch nicht aus einer durch den Sündenfall Adams an der menschlichen Natur vor sich gegangenen Veränderung erklärt werden, sondern nur aus dem, abgesehen von der Erlösung, überall und zu allen Zeiten sich selbst gleichen Wesen der menschlichen Natur. (Gll., § 72, 6.) So tritt bei Schleiermacher „an die Stelle des Gegensatzes zwischen einer eine Periode des ersten menschlichen Daseins ausfüllenden ursprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entstandenen Sündlichkeit, mit welcher und durch welche jene Gerechtigkeit verschwunden wäre, eine unzeitliche, überall und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlich-

keit, welche mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht, jedoch so, daß aus dem Zusammensein und Sichentwickeln beider an und für sich keine Tatgerechtigkeit entstehen kann, sondern nur ein Schwanken zwischen verunreinigten geistigen Bestrebungen und wachsender ausgebildeter Sünde" (ib.).

Die Vorzüge, welche dieser Korrektur der orthodoxen Lehre eigen sind, leuchten ohne weiteres ein. Ethisch betrachtet, blieb in der orthodoxen Lehre das Entstehen der ersten Sünde ein Rätsel und der behauptete Schuldcharakter der Erbsünde ein Ärgernis. Schleiermacher löst jenes Rätsel, indem er den Grund der Sünde in die vor dem Erwachen des Gottesbewußtseins in jedem Menschen schon entwickelte Gewalt der auf eigene Selbständigkeit drängenden Sinnlichkeit verlegt. Diese gleiche Sinnlichkeit würde jedes Individuum, welches „auch das Los getroffen hätte, das erste zu sein", zur Sünde veranlaßt haben. Damit ist aber auch das Ärgernis der Zurechnung der ersten Sünde für die Nachgeborenen behoben. Das Bewußtsein von Sünde und Schuld beruht ja nicht bloß auf der einzelnen, sich äußernden sündlichen Tat, sondern noch mehr auf dem inneren sündlichen Zustand überhaupt, von dem die einzelne Tat nur ein Ausfluß ist. Dieser innere Zustand aber ist bei den Nachgeborenen ganz derselbe wie bei den ersten Menschen.

Auf einen weiteren Vorzug, den Schleiermachers Sündenlehre durch jene Korrektur vor der orthodoxen gewinnt, haben wir schon mehrfach hingewiesen: die Beurteilung der gesamten Sünde von der Erlösung aus. Die Orthodoxie stellte ihre Lehre von der Sünde zunächst ohne jede Rücksicht auf den Erlöser, im Anschluß an die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfalle, auf. Schleiermachers Lehre von der Sünde ist durchaus orientiert an dem Ideal der sündlosen Entwicklung Christi. Diese wird nicht nur zum Quell der erlösenden Kraft, sondern auch zum letzten Erkenntnisprinzip der Sünde. Der Idee nach

in dem jedem Menschen ursprünglich gegebenen Gottesbewußtsein enthalten, wird sie auch für alle Menschen die — allerdings nicht überall deutlich erkannte — Norm, an welcher die Sünde gemessen und beurteilt wird. Als Ausgangspunkt der erlösenden Kraft ist Christus zwar ein neuer Anfang innerhalb der Menschheitsentwicklung, aber diese ging bereits vorher auf ihn hin. Er erschien, „als die Zeit erfüllet war", d. h. als das Verlangen nach den Einwirkungen seines Geistes so deutlich ausgesprochen war, daß, sobald nur der Geist selbst in Christo erschienen, auch die Gemeinschaft zwischen der Entwicklung vor ihm und der von ihm ausgehenden schon „angeknüpft war" (Chr. Sitte, S. 302). Das Verlangen nach den Einwirkungen des Geistes aber konnte nur entstehen aus dem Bewußtsein der Sünde, wie es durch die im ursprünglichen Gottesbewußtsein enthaltene Norm vermittelt wurde, verbunden mit dem Bewußtsein der Unfähigkeit, aus eigner Macht dieser Norm entsprechen zu können.

So beruhen Schleiermachers Verbesserungen der orthodoxen Sündenlehre letztlich alle auf dem Entwicklungsgedanken. Wie die beobachtete Korrektur der Urstands- und Sündenfalltheorie nur dadurch möglich wurde, daß Schleiermacher an die Stelle des Gegensatzes von Urstand und Erbsünde einen bei allen Menschen in gleicher Weise sich entwickelnden Gegensatz von Sinnlichkeit und Gottesbewußtsein als zweier verschiedener Entwicklungsstufen setzte, so wird auch die Beurteilung der Gesamtsünde von der Erlösung her nur dadurch möglich, daß Christus in die Entwicklung der Menschheit hineingestellt wird. Christus ist freilich nicht, wie die Sünde, Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Denn man kann weder sagen, „jenes reinere ursprüngliche Judentum (scl. das abrahamische, wie es Paulus interpretiert) habe die Keime des Christentums so in sich getragen, daß sie sich durch natürliches Fortschreiten ohne Dazwischentreten eines Neuen aus demselben würden entwickelt haben, noch auch, daß Christus

selbst so in dieser Fortschreitung liege, daß ein neues gemeinsames Leben und Dasein mit ihm nicht beginnen könne". (Gll., § 12, 2.) Beschränkte sich das Wesen des Christentums auf den eigentümlichen Inhalt seiner Lehre und Lebensordnung, dann wäre es wohl ein bloßer Entwicklungspunkt der sich entwickelnden menschlichen Vernunft, aber Christus ist nicht auf Grund seiner Lehren und seiner moralischen Grundsätze Erlöser geworden, sondern durch die absolute Kraft seines Gottesbewußtseins. Wäre das erstere der Fall, dann gäbe es eine Entwicklung auch über ihn hinaus, denn die biblische Moral kann nach Schleiermachers Überzeugung „nur Moral der ersten Periode" des Christentums sein und ist einer Fortentwicklung fähig. Ja sie hat bereits eine solche durchgemacht (vgl. Chr. Sitte, S. 9, 77; Beilage A, § 33 und 34). Die Kraft des Gottesbewußtseins Christi aber ist nicht „aus der allen anderen gleichmäßig innewohnenden Vernunft zu erklären". (Gll., § 13, 2.) Die menschliche Natur konnte nicht von sich aus den Erlöser hervorbringen, sondern dazu war ein besonderer Gnadenakt Gottes notwendig. Aber dieser besondere Akt Gottes muß sich irgendwie in den Ratschluß der Gesamtentwicklung einfügen. Deshalb muß man auch annehmen dürfen, „das Hervortreten eines solchen Lebens (Christi) sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft, welche nach, wenn auch uns verborgenen, doch göttlich geordneten Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äußert". (Gll., § 13, 5.)

Wie das zu verstehen ist, haben wir bereits gesehen. Von unserem menschlichen Standpunkt aus ist das Erscheinen Christi etwas schlechthin Neues, das aus dem Früheren nicht erklärt werden kann. Aber vom Standpunkt des göttlichen Ratschlusses aus gliedert sich Christus an die vorherige Entwicklung als ihre Vollendung an. Von da aus kann man dann auch sagen, das zeitliche Hervortreten des Lebens Christi sei eine „durch alles frühere be-

dingte Tat" der menschlichen Natur. Es war durch die gesamte Entwicklung zwar nicht positiv, aber negativ vorbereitet. Die Erlösung durch Christus war schon in dem ersten und einzigen schöpferischen Ratschluß Gottes, aus dem die menschliche Natur als solche hervorging, mit enthalten, und die menschliche Natur mußte auch etwas zum Wirklichwerden der Erlösung beitragen. Sie mußte Sündenerkenntnis und Sehnsucht nach der Erlösung entwickeln. Sobald diese Entwicklung einen gewissen Grad erreicht hatte (als die Zeit erfüllet war), mußte dann das für diesen Fall in Gottes ewigen Ratschluß von vornherein Gesetzte, die Erlösung, gleichsam von selbst beginnen. Nur in diesem Sinne, daß der negative Pol fertig sein mußte, ehe der positive wirken konnte, kann das Hervortreten Christi als eine „Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft" bezeichnet werden.

Mit Hilfe des Entwicklungsgedankens versucht Schleiermacher endlich auch ein Problem in der Sündenlehre zu lösen, welches so alt ist, wie die christliche Theologie selbst, das Problem der Urheberschaft Gottes in der Sünde.

Die Kirchenlehre lehnte jede Urheberschaft Gottes für die Sünde ab und verlegte diese ganz in die menschliche Freiheit. Eine Lösung des Problems war damit freilich keineswegs gegeben. Ist Gott in keiner Weise Ursache der Sünde, dann ist zur Erklärung ihres Vorhandenseins die Annahme eines bösen Prinzips, also eines Gegengottes, nötig, wenn nicht die Sünde rein negativ als das bloß noch fehlende Gute angesehen und damit in ihrer Realität aufgelöst werden soll. Die Verlegung der Sünde in die menschliche Freiheit hilft diesen Schwierigkeiten um deswillen nicht ab, weil das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit auch diese Freiheit auf Gott zurückführt. Sollte also die Sünde in der Freiheit gegründet und Gott in keiner Weise Ursache für sie sein, dann müßte in dieser Freiheit irgendwie ein zweites Prinzip neben und gegen Gott wirksam sein. So

führt die strikte Ablehnung aller göttlichen Ursächlichkeit für die Sünde immer irgendwie zu einem manichäischen Dualismus, wenn man die Wirklichkeit der Sünde überhaupt festhalten und nicht pelagianisch verflüchtigen will.

Schleiermachers Stellung ist in folgendem Satz charakterisiert: Der kirchliche Lehrsatz, „daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist, bedarf . . . der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde". (Gll., § 81.) Die Verneinung der göttlichen Urheberschaft für die Sünde pflegt damit begründet zu werden, daß Denken und Hervorbringen für Gott dasselbe sei. Da aber die Sünde doch unmöglich ein göttlicher Zweckgedanke sein könne, sei auch ein göttliches Hervorgebrachtwerden für sie unmöglich. Dem hält Schleiermacher entgegen, daß ja auch alles begrenzte, endliche Sein, sofern in der Begrenzung doch ein Nichtsein enthalten sei, kein göttlicher Zweckgedanke sein könne. Trotzdem kann ein hervorbringender göttlicher Wille für dasselbe nicht bestritten werden. Jene Argumentation kann deshalb auch für die Sünde einen allgemeinen hervorbringenden Willen Gottes nicht ausschließen, wohl aber einen besonderen. — Eine andere Begründung sagt, Gott könne nicht selbst hervorbringen, was er verbiete. Da aber die Sünde von Gott verboten sei, könne er sie unmöglich selbst bewirken. Auch diese Argumentation löst Schleiermacher auf, indem er mit Calvin zwischen „praeceptum" und „voluntas", gebietendem und hervorbringendem Willen Gottes unterscheidet. Gewiß kann einer dem anderen nicht entgegengesetzt sein, aber beide sind insofern ganz verschieden, als der gebietende Wille „nur als ein schlechthin vollkommener gesetzt" werden kann, während der hervorbringende zeitlich wirkt, das Hervorgebrachte also auch die zeitliche Beschränkung an sich trägt und dem im gebietenden Willen gesetzten Ideal niemals ganz entspricht. Das gilt selbst von dem in der erlösenden Gnade wirksamen

Gotteswillen. Der zeitlich wirkende, hervorbringende Wille bleibt also stets hinter dem unzeitlich gebietenden zurück. Damit ist aber die Sünde gegeben, und sofern die „Unangemessenheit“ des bewirkenden zu dem gebietenden Willen nur von Gott selbst gesetzt sein kann, ist auch „die Sünde in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet“. (Gll. § 81, 1.) Wir dürfen hinzufügen: da jene „Unangemessenheit“ letztlich in dem für alles Zeitliche geltenden Gesetz der Entwicklung begründet ist, die nur eine allmähliche Ausbreitung selbst der Erlösung gestattet, so ist die Sünde insofern auch in Gott gegründet, als sein zeitlich hervorbringender Wille eben auch unter dem Gesetz der Entwicklung steht.

Diese Tatsache kann nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt werden durch die Behauptung, daß die Sünde in der Freiheit des Menschen begründet sei. Die menschliche Freiheit kann immer nur die endliche, zeitliche Ursache für die Sünde angeben, aber nicht die ewige. Diese liegt in Gott, als dem, der die ewige Ursache gerade der menschlichen Freiheit, also indirekt auch der Sünde ist.

In der Freiheit ist „die Verneinung aller endlichen Nötigung“ in der Sünde ausgedrückt. Sie bewirkt, „daß wir uns im Sündigen keineswegs können der Wahrheit nach als leidend und anderwärts her bestimmt ansehen“ (Gll., § 81, 2), daß wir nicht bloßer Durchgangspunkt für die von außen kommenden Erregungen sind, sondern alle Tätigkeit von einem innersten Mittelpunkt in uns eigentümlich gestaltet wird und deshalb wahrhaft unsere Tätigkeit ist. Diese formale Freiheit kann nun zu einer mehr oder weniger sittlichen Freiheit werden. Erst ein Minimum von sittlicher Freiheit macht, wie wir oben sahen, auch die Sünde möglich. In jedem sündlichen Moment ist erstens die „Äußerung eines sinnlichen Naturtriebes“, zweitens ein auf den Trieb beziehbares Gottesbewußtsein. Zum Zustandekommen der Sünde aber ist notwendig, daß das Gottesbewußtsein die Anerkennung eines göttlichen gebietenden Willens in sich trägt, dem das tatsächliche Verhältnis zwischen Sinnlichkeit

und Gottesbewußtsein nicht entspricht. Jene Anerkennung ist ein Stück positiven, religiös-sittlichen Besitzes oder Freiheit. Ist nun die Realität der Sünde an diese Freiheit gebunden, geht aber die Freiheit selbst auf Gott zurück, so ist infolge dieses Zusammenhanges auch die Sünde in Gott begründet. Wäre unsere Freiheit eine vollkommene, dann gäbe es freilich keine Sünde für uns. In Wirklichkeit ist aber unsere Freiheit eine relative, sich entwickelnde; damit ist auch die Sünde gesetzt. So sagt Schleiermacher: „Besteht nun einmal diese ganze Gestalt der Existenz, nämlich der natürliche“, in „freier Selbstentwicklung“ begriffene „Mensch infolge göttlicher Anordnung, so ist denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieser Anordnung mitgesetzt“ (§ 81, 2). Sie ist „auf ewige Weise in und mit der gesamten Entwicklung des Gottesbewußtseins von Gott gewirkt“ (§ 81, 3). Zeitlich aber bleibt sie in der die Freiheit bildenden eigentümlichen „inneren Lebendigkeit“ oder schöpferischen Gestaltungskraft des Menschen begründet. Darum wäre es falsch, für irgendeine „einzelne sündliche Handlung auf eine ihr angehörige göttliche Ursächlichkeit“ zurückzugehen. Für diese bleibt der Mensch voll verantwortlich; denn es ist immer zu ihrem Zustandekommen eine subjektive Selbstentscheidung notwendig.

Könnten wir bei der Einzelsünde in unserem Denken stehen bleiben, die dogmatische Untersuchung auf sie beschränken, dann bliebe uns auch eine Zurückführung der Sünde auf Gott erspart. Aber sofern unser Denken uns nötigt, den Sachverhalt auch von einem höheren, von dem Einzelmenschen und seiner Sünde absehenden, Standpunkt zu betrachten, kommen wir um Anerkennung der göttlichen Urheberschaft nicht herum. Da es sich aber bei der Frage der Zurechnung nie um diese Gesamtansicht, sondern um die Sünde des Einzelnen handelt, wird die Verantwortlichkeit desselben und der Schuldcharakter der Sünde dadurch nicht berührt. Auch vom Standpunkt Gottes aus ist nichts dagegen einzuwenden, weil ja diese Zurück-

führung der Sünde auf Gott keineswegs die Sünde zu einem göttlichen Zweckgedanken macht, sondern sie ganz in dem einen auf die Erlösung zielenden Ratschluß Gottes aufgehen läßt. Die Erlösung ist der einzige schöpferische Ratschluß Gottes. Alles andere gliedert sich in diesen ein. Die Sünde ist nur „als das die Erlösung notwendig machende von Gott geordnet" (§ 81, 3), aber auch so nicht als Mittel zum Zweck, sondern weil „die nur allmähliche und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht" (§ 81, 4).

Also Schleiermachers Ansicht ist offenbar die: Erst die Entwicklung macht zeitliches Leben möglich. Sie ist die einzige für uns erkennbare Form, in der auch das geistige Leben für uns wirklich wird. Diese Entwicklung macht die Sünde nicht in dem Sinne notwendig, daß es kein Entrinnen von ihr gäbe, sonst hätte ja auch das in Christus sich entwickelnde, vollkommene Leben Gottes unter der Sünde stehen müssen. Aber sie macht es erklärlich, wie die Sünde überhaupt möglich ist, wie sie überall da sich einstellt, wo nicht das ganze vollkommene Leben Gottes die gegebene Einheit bildet, welche sich nun zeitlich entwickeln soll. Mit Gott rechten wegen der Sünde hieße, mit ihm rechten, weil wir nicht selbst Gott sind.

B. Beurteilung der Lehre Schleiermachers von der Sünde.

In unseren bisherigen Ausführungen haben wir die Beurteilung, welche Schleiermachers Lehre von der Sünde erfahren hat, fast gänzlich außer acht gelassen. Wir konnten das deshalb tun, weil sich in der Schleiermacherliteratur bis jetzt kein ausgeführter Versuch findet, Schleiermachers Lehre von der Sünde vom Entwicklungsgedanken aus zu verstehen. Daß der Entwicklungsgedanke überhaupt eine Rolle in ihr spielt, haben ja alle erkannt, die über sie ge-

schrieben haben. Aber, abgesehen von Gaß, erscheint er allen mehr als ein überflüssiger Luxus, denn als ein notwendiges Element, mit welchem Schleiermachers Sündenbegriff steht und fällt. So war für den positiven Aufbau dessen, was sich unsere Abhandlung zum Ziel gesetzt hat: Nachweis der inneren Notwendigkeit des Entwicklungsgedankens für Schleiermachers Sündenbegriff, aus der bisherigen Literatur wenig direkte Anregung zu holen.

Um so mehr werden wir uns nun mit der negativen Kritik, die nicht nur der Entwicklungsgedanke in Schleiermachers Sündenlehre, sondern auch diese selbst reichlich erfahren hat, auseinandersetzen müssen.

Der allgemeinste, d. h. aufs Ganze gehende Widerspruch ist der gegen die sogenannte „Sinnlichkeitstheorie" gerichtete, wie wir ihn in der von H. Stephan bearbeiteten und neu herausgegebenen Dogmatik von Fr. Nitzsch finden. Es werden da drei Bedeutungen des Begriffs σαρξ unterschieden[42]: 1. Gegensatz zum Anorganischen und Unlebendigen = Lebendiges, 2. das Sinnliche im Gegensatz zum Geistigen, 3. im Gegensatz zum Übernatürlichen und Göttlichen das bloß Natürliche oder Kreatürliche. Der Sinnlichkeitstheorie, auf die auch Schleiermacher die Sünde gründet, liege die zweite Auffassung zugrunde. Aber die dritte sei allein die richtige. Nur sie ergebe eine positive Auffassung der Sünde = Selbstsucht, während die zweite die Sünde lediglich negativ, als bloßen Mangel des Guten, begreifen könne.

Demgegenüber glauben wir in unserer Bestimmung des Schleiermacherschen Sinnlichkeitsbegriffes zur Genüge gezeigt zu haben, daß ihm nicht so sehr der Gegensatz des bloß Sinnlichen gegen das Geistige überhaupt, sondern gerade der unter 3. angegebene Gegensatz des Sinnlichen, inklusive inhaltlich bestimmtem Geistigen, gegen das Göttliche oder das geistige Prinzip zugrunde liegt. Daraus ergab

[42] Friedr. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 3. Aufl., Tübingen 1912, hrsg. von H. Stephan, S. 324, 345.

sich dann auch von selbst, daß Schleiermacher die Sünde nicht als bloßen Mangel des Gottesbewußtseins, sondern als den Widerstreit des in sich selbständig werdenden sinnlichen Willens gegen das Gottesbewußtsein auffaßte.

Der schon in diesem Angriff auf die Sinnlichkeitstheorie liegende Vorwurf, daß Schleiermacher die Sünde nicht genügend ethisch beurteile, kehrt nun in irgendeiner Form bei fast allen Kritikern wieder. So tadelt Albr. Ritschl in der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung[43], daß die Sünde von Schleiermacher nicht teleologisch, sondern mechanisch begriffen werde, was darin begründet sei, daß Schleiermacher in der Konsequenz seines indifferenten Gottesbewußtseins es ablehnen müsse, die Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes anzusehen. H. Stephan macht Schleiermacher Unterschätzung der menschlichen Freiheit[44] zum Vorwurf und vermißt in der Sündenlehre das „Willenselement"[45], welches den Kern der Sünde bilden müsse. Am schärfsten aber spricht sich Kirn aus, dessen Kritik wir etwas ausführlicher geben wollen. Er sagt[46]: „Was zunächst (scl. von Schleiermacher) über die Sünde gesagt wird, gehört zum Scharfsinnigsten, aber auch Unzulänglichsten, was Schleiermacher geschrieben hat. Auf der einen Seite versucht er der biblischen und kirchlichen Lehre bis in ihre äußersten Konsequenzen zu folgen. Die Sünde ist ein Widerstreit des Fleisches wider den Geist, eine Störung der menschlichen Natur, eine nur durch die Erlösung wieder aufzuhebende Unfähigkeit zum Guten, und alles Übel ist als Strafe der Sünde anzusehen. Im Hintergrund steht aber eine Anschauung, die sie als unvermeidliche Ungleichheit der Entwicklung nur zu begreiflich macht

[43] Albr. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 4. Aufl. 1910, S. 499 u. 504.

[44] H. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung, 1901, S. 144.

[45] Friedr. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, S. 323f.

[46] Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche, 1906, Bd. 17, S. 604.

und sie als Voraussetzung des Erlösungsbedürfnisses in eine Stufe des Fortschrittes zum Besseren umwandelt. Die letztere Gedankenreihe, die dem sittlichen Urteile offenbar nicht genug tut, ist teils darin begründet, daß Schleiermacher in der Konsequenz seines Religionsbegriffes die Sünde aus dem Willen in das Gefühl verlegt und darum aus der Übertretung der göttlichen Forderung ein Unlustgefühl macht, teils ist sie das Spiegelbild des stumpfen Erlösungsbegriffes, der die andere Seite des Gegensatzes bildet." Ebenso tadelt Kirn in seinem Artikel über die „Sünde"[47], daß in Schleiermachers Lehre von der Sünde „von dem willensmäßigen Widerspruch gegen eine dem Menschen bewußte, unbedingte sittliche Vorschrift" „nicht weiter die Rede" sei. „In dem Maße aber, in welchem die sittliche Betrachtungsweise ausgeschaltet" werde, biete „sich die metaphysische als Führerin an", welche aus der Sünde ein „bloßes Entwicklungsmoment" zu machen drohe, „dem die Menschheit auf ihrer dermaligen Stufe gar nicht entgehen" könne. Eine Wiederholung dieser Vorwürfe Kirns finden sich auch in der Dissertation von A. Meyer über den „Entwicklungsgedanken in Schleiermachers Glaubenslehre".[48]

Auf einen mechanischen oder ästhetischen Schein, der hie und da Schleiermachers Lehre von der Sünde anhaftet, haben auch wir im Verlaufe unserer Darstellung bereits hingewiesen. Besonders in die Augen fallend erscheint er in der Tat an der Stelle, welche Kirn im Auge hat, wenn er von einer Verlegung der Sünde aus dem Willen ins Gefühl spricht (Gll., § 66): „Wir haben das Bewußtsein der Sünde, so oft das in einem Gemütszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt". Es ist keine Frage, daß das Unlustgefühl nicht ausreicht zur Bestimmung

[47] Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche, 1906. Bd. 19. S. 132f.

[48] Alb. Meyer, Der Entwicklungsgedanke in Schleiermachers Glaubenslehre, Erlanger Dissertation 1910, S. 38ff.

der ethischen Bedeutung der Sünde. Auch in einer ästhetisch gerichteten Frömmigkeit wird die Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins mit einem Unlustgefühl verbunden sein, obwohl sie hier nicht als Sünde, sondern nur als Übel erfaßt wird. Deshalb können auch wir die Definition des § 66 nur als eine sehr ungenügende ansehen. Sie läßt den teleologischen Charakter des christlichen Gottesbewußtseins ganz außer acht. Nicht das Unlustgefühl als solches konstituiert das Sündenbewußtsein, sondern die Verantwortlichkeit für einen besseren Zustand, deren sich der Christ im Zusammenhang mit ihm bewußt wird.

Aber jener § 66 enthält auch keineswegs das einzige oder letzte Wort, das Schleiermacher über die Sünde zu sagen hat. Wir haben gesehen, wie Schleiermacher, aufs Ganze gesehen, gar nicht daran denkt, das Sündenbewußtsein seines spezifisch sittlichen Gehaltes zu entkleiden. In der von uns mehrfach zitierten Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz werden ausdrücklich Freiheit und Wille als wesentliche Elemente für das Zustandekommen der Sünde angesprochen. Ebenso weist die Glaubenslehre darauf hin, daß die Sünde in unserer Freiheit begründete eigne „Tat" (§ 63) ist, welche sich gegen das erkannte göttliche „Gebot" (§ 68) richtet, und unsere Untersuchung des Begriffs der Sinnlichkeit hat gezeigt, daß das Willenselement bei der Sünde keineswegs so fehlt, wie es H. Stephan und Kirn behaupten. Es ist deshalb nicht richtig, wenn Kirn, und mit ihm A. Meyer, sagt, daß Schleiermacher die Sünde aus dem Willen ins Gefühl verlege und aus der Übertretung der göttlichen Forderung ein Unlustgefühl mache. Das Unlustgefühl ist nicht die Sünde, sondern nur eine notwendige Begleiterscheinung derselben. Es ist das Moment, welches die Reue bewirkt und die Sehnsucht nach der Erlösung hervorruft.

Wenn aber A. Ritschl tadelt, daß die Sünde von Schleiermacher nicht als Gesetzesübertretung angesehen werde, und Kirn ebenso die „sittliche Vorschrift" vermißt,

im Widerspruch gegen welche die Sünde wirklich werde, so tun beide Schleiermacher insofern unrecht, als sie seine Lehre von der Sünde ohne weiteres an kantischen Formeln messen, ohne auf die andere Bestimmung des Sittlichen, welche Schleiermacher im Gegensatz zu Kant aufgestellt hat, genügend Rücksicht zu nehmen. Wenn Schleiermacher es ablehnt, die Sünde als Übertretung des Gesetzes zu definieren, will er damit keineswegs die ethische Beurteilung der Sünde zurücksetzen, sondern es hat darin seinen Grund, daß ihm der Begriff des Gesetzes viel zu eng erscheint, um das Sittliche völlig zum Ausdruck bringen zu können. Eine Norm aber, an der die Sünde gemessen werden kann und gegen welche ihr willensmäßiger Widerspruch gerichtet ist, hat Schleiermacher in dem Gottesbewußtsein, oder vielmehr in der idealen Entwicklung des Gottesbewußtseins Christi, wie sie prinzipiell auch in jedem Menschen angelegt und normativ enthalten ist. Ja an einer Stelle (Gll., § 83, 2) nennt er dieses zum Gewissen werdende Gottesbewußtsein selbst das sittliche „Gesetz".

Eine inhaltlich bestimmte ethische Vorschrift freilich wäre für Schleiermacher unfähig, eine solche Norm zu werden, denn sie könnte nie absoluten Charakter haben. So sagt auch H. Stephan, übereinstimmend mit Schleiermacher[49]: „Der Zusammenhang zwischen Christentum und Sittlichkeit darf niemals so gefaßt werden, daß irgendeine und sei es auch die für unser Urteil am allerhöchsten stehende, geschichtlich bedingte Form der Sittlichkeit als die endgültige und allein richtige Ausprägung der christlichen Frömmigkeit erschiene. Sondern die Kraft der Religion muß frei und flüssig bleiben, um die Beziehungen der Menschen zueinander bei allem Wechsel auf sittlicher Höhe erhalten und allen neu auftauchenden Fragen gerecht werden zu können." Lehnt deshalb auch Schleiermacher das Gesetz oder irgendeine inhaltlich bestimmte Vorschrift

[49] H. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung, S. 109f.

als Norm ab, so ist ihm doch das Gottesbewußtsein ein „Bewußtsein des göttlichen Willens“, welches jeden Zustand, der keine völlige Herrschaft des Gottesbewußtseins zeigt, verneinen muß, und „ohne solche Verneinung, welche eben das Anerkenntnis eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens ist, gibt es keine Sünde“. (Gll., § 81, 3.) Nimmt man diese Worte ernst, dann bleibt eine ethische Beurteilung der Sünde durchaus gewahrt.

Nur das ist vielleicht zuzugeben, daß diese ethische Wertung der Sünde nicht überall mit der gleichen Deutlichkeit zu erkennen ist. Wir sind von Kant her daran gewöhnt, das Sittliche nur an dem „du sollst“ zu erkennen. Schleiermacher bestimmte aber auch das Sittliche als ein Sein. Das Sollen für sich ist ihm zu negativ; es drückt nach seiner Ansicht nur die noch fehlende, nicht die schon vorhandene, positive Sittlichkeit aus. Wenn er das Sittliche beschreibt, wählt er deshalb nicht den imperativischen, sondern den erzählenden Stil. Es ist der Stil dessen, der den sittlichen Prozeß objektiv, von oben anschaut. Diese Betrachtung von oben, von der Vernunft selbst her, läßt das Böse, weil es ja nicht in das Prinzip des Geistes hineingehört, leicht etwas zu kurz kommen, wenn sie nicht durch eine Betrachtung von unten, von dem einzelnen handelnden Menschen aus, ergänzt wird. Ohne diese Ergänzung wird sie auch immer leicht einen mechanischen Schein — aber auch nicht mehr als einen solchen — annehmen, und das Sittliche in allzugroße Nähe des Naturhaften zu bringen scheinen. Aber Schleiermacher hat doch, bei aller Annäherung des sittlichen Seins an das naturhafte nie seine spezifische Eigentümlichkeit übersehen. Das beweist nicht nur die Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, sondern auch die Glaubenslehre, wenigstens, wenn man nicht von einzelnen Paragraphen aus das Ganze, sondern umgekehrt das Einzelne vom Ganzen aus zu verstehen sucht.

Aufs Ganze gesehen wird man nicht mehr mit Ritschl sagen können, der indifferente Gottesbegriff schalte die teleo-

logische Betrachtung der Sünde aus, diese dränge sich dann aber unvermerkt wieder ein, „weil das geistige Leben durch die Gesetze des Mechanismus“ nun einmal nicht gedeckt, sondern von dem Bewußtsein der Freiheit begleitet werde (S. 499), sondern nur, der teleologische Gesichtspunkt, der zwar allenthalben vorauszusetzen sei, trete nicht überall in voller Deutlichkeit und Unmißverständlichkeit heraus. Daß das Gottesbewußtsein Schleiermachers gar nicht so indifferent ist, wie es vielfach scheint, darauf haben wir an einer früheren Stelle bereits hingewiesen. Wohl scheidet Schleiermacher scharf zwischen Religion und Sittlichkeit, indem er der ersteren allein die Ergreifung des Absoluten vorbehält, letztere aber mit ihren Inhalten ganz dem Wechsel und Gegensatz ausliefert. Suchen wir aber auch für die Sittlichkeit einen absoluten Kern, dann finden wir ihn bei Schleiermacher nur in der Religion; denn das Prinzip der sittlich freien Tätigkeit ist letztlich verankert in Gott und dem „schöpferischen Gottesbewußtsein“.[50]

Der Einwand, daß Schleiermachers Auffassung der Sünde dem sittlichen Urteile nicht genüge, wird nun vielfach auch damit begründet, daß der Entwicklungsgedanke den Sündenbegriff notwendig relativiere. Die metaphysische Betrachtung der Sünde, wie sie Schleiermacher übe, sagte Kirn, drohe aus der Sünde ein „bloßes Entwicklungsmoment“ zu machen, dem die Menschheit auf ihrer dermaligen Stufe gar nicht entgehen könne, ja das als Voraussetzung des Erlösungsbedürfnisses in eine Stufe des Fortschrittes zum Besseren verwandelt werde. Zustimmend äußert sich zu dieser Kritik auch H. Stephan, wenn er sagt[51]: „Da jenes Aufsteigen von der ersten zur zweiten Stufe des Selbstbewußtseins und von dieser zur dritten auf dem Wege einer gottgewollten Entwicklung vor sich geht, ist auch die niedere sündige Stufe irgendwie von Gott verursacht, kann also eigentlich nicht als freie Tat

[50] H. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung, S. 109.
[51] Ebenda, S. 75.

des Menschen gedacht werden. Schleiermacher sucht Auswege aus dem Dilemma, indem er die Sünde bald als selbstverschuldeten Rückfall oder Verzögerung in der aufwärtsführenden Entwicklung bezeichnet, bald sie zur bloßen Bewußtseinstatsache stempelt — die Ohnmacht des Geistes „wird uns nach Gottes Ordnung zur Sünde" —, bald in den Augen Gottes zu einer negativen Größe, einem bloßen noch vorhandenen Mangel des Guten werden läßt. Man empfindet in all diesen gewundenen Darlegungen deutlich die Verlegenheit Schleiermachers und kommt zu demselben Eindruck wie Frank: „Es ist eine unhaltbare Weise, sich aus der Affäre zu ziehen (Gesch. und Kritik, S. 107)." Ebenso heißt es in der von H. Stephan besorgten Neuausgabe der Nitzschen Dogmatik (S. 323): Wenn die Sünde „eine durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes ist und in Verbindung mit dem Vereinzelten und Zerstückelten in unserer Entwicklung überhaupt gebracht wird, dann liegt die Gefahr nahe, daß sie sich zu einem notwendigen Entwicklungsmoment des menschlichen Geistes verflüchtigt".

Der Fehler aller dieser Einwände scheint mir darin zu liegen, daß sie eine Betrachtung des einen sündigen Tatbestandes von verschiedenen Gesichtspunkten aus nicht für möglich halten. Sonst könnte H. Stephan Schleiermacher aus der oben aufgeführten verschiedenartigen Bezeichnungsweise der Sünde keinen Vorwurf machen. Unseres Erachtens schließen sich jene verschiedenen Bezeichnungen keineswegs gegenseitig aus, sondern ergänzen sich als verschiedene Ansichten, die dieselbe Sache gewährt, je nach dem Standpunkt, von dem aus sie betrachtet wird.

Albr. Ritschl scheint allerdings der Meinung gewesen zu sein, daß die Sünde, von wo man sie auch ansehe, denselben Anblick gewähren müsse. Er sagt[52]: „Man muß sich

[52] Alb. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, S. 360.

hüten, sie (die Sünde) als Wirkung Gottes und als zweckmäßiges Glied seiner Weltordnung zu bezeichnen, denn sie ist in allen Fällen das Gegenteil des Guten und das, was dem erkennbaren sittlichen Endzweck der Welt zuwiderläuft. Sie ist ein scheinbar unvermeidliches Erzeugnis des menschlichen Willens unter den gegebenen Bedingungen seiner Entwicklung und wird doch im Bewußtsein unserer Freiheit und Selbständigkeit von uns als Schuld zugerechnet. Zwischen diesen beiden Gedankenreihen darf man auch nicht mit Schleiermacher so vermitteln, daß Gott die Sünde nicht als den Widerspruch gegen das Gute, sondern nur als die noch nicht erreichte sittliche Vollkommenheit beurteile, während wir unsere Unvollkommenheit als Sünde beurteilen müssen, um die Sehnsucht nach Erlösung und Vervollkommnung in uns zu wecken. Denn da unsere theologische Ansicht sich doch nicht von der religiösen Anschauung des Christentums trennen oder gar in Widerspruch zu ihr treten darf, so muß unser Urteil über die Sünde mit dem göttlichen übereinstimmen.“

Demgegenüber ist zunächst festzustellen, daß auch bei Schleiermacher menschliches und göttliches Urteil über die Sünde insofern übereinstimmen, als nach beiden die Sünde etwas ist, das nicht sein sollte, also verneint wird. Unser Gottesbewußtsein ist es ja doch, also das Bewußtsein von Gott, welches uns sagt, daß die Sünde nicht sein sollte. Wenn man aber nicht mit dem Manichäismus ein böses Prinzip neben Gott annehmen, sondern mit dem Christentum Gottes Allmacht als unbegrenzt setzen will und wenn man dann nicht an einer Stelle plötzlich mit dem Denken aufhören will, wird man wohl nie darum herumkommen, die Sünde für Gott zu einer negativen Größe zu machen. Aber es gibt doch auch für uns Menschen keinen anderen Maßstab, an dem die Sünde gemessen werden könnte, als das Gute. Also auch wir betrachten die Sünde in gewissem Sinne negativ, und zwar ohne daß ihr Charakter als willensmäßiger Widerspruch gegen das Gottesbewußtsein dadurch

Not litte. Der Widerspruch darf noch so stark sein, er ist nie ein Prinzip an sich, weil er sonst auch an sich, abgesehen vom Gottesbewußtsein, gemessen werden könnte, was doch offenbar nicht der Fall ist. Die Sünde ist an und für sich „weder ein abgeschlossenes Dasein", noch bildet sie „einen abgeschlossenen Verlauf". (Gll., § 81, 1.) Ist sie aber nur am Guten wirklich, kann auch die Kraft des positiven Widerstreites der Sinnlichkeit nur daran gemessen werden, wie sie das Gottesbewußtsein hemmt, so haftet ihr auch vom menschlichen Standpunkt aus eine gewisse negative Beurteilung an, nämlich immer dann, wenn wir sie von oben betrachten, vom Standpunkt der Frömmigkeit aus. Das schließt aber nicht aus, daß uns von unten, d. h. von der Sünde selbst aus, gesehen ihr positiver Charakter als willensmäßiger Widerspruch gegen den Geist ebenso deutlich ins Bewußtsein tritt. Beide Betrachtungen schließen sich nicht aus, sondern gehören als notwendige gegenseitige Ergänzung zusammen, nur daß wir selbstverständlich keine Möglichkeit haben, jene Betrachtung von unten irgendwie in Gott hinein zu verlegen. Aber üben wir denn selbst den Sünden, die wir abgelegt haben, gegenüber eine andere als negative Betrachtung? „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, das da vorne ist", sagt Paulus (Phil. 3, 13). Ein nachträgliches Sich-Versenken in vergangene Sünde wäre doch ebenso unsittlich, weil unfruchtbar, wie eine nicht auf die Besserung gerichtete Beschäftigung mit fremder Sünde. Ist aber das positive Denken der Sünde schon für einen sittlichen Menschen unmöglich, wie sollten wir es dann in Gott verlegen können?

Die Bezeichnung der Sünde, einmal: als „selbstverschuldeter Rückfall oder Verzögerung in der aufwärtsstrebenden Entwicklung", dann von Gott aus gesehen: „als bloßer, noch vorhandener Mangel des Guten" ist deshalb unseres Erachtens keine „unhaltbare Weise, sich aus der Affäre zu ziehen", sondern etwas, das sich aus der Natur der Sache je nachdem von selbst ergibt. Nur der wird im-

stande sein, mit einer einheitlicheren Bezeichnungsweise auszukommen, der fähig ist, seinem Denken an einem willkürlich gesetzten Punkte Halt zu gebieten. Aber damit würde auch, wie Schleiermacher sagt, „die tiefere Erforschung" aufgegeben und „die Glaubenslehre in ihrer Entwicklung gehemmt". (Gll., § 81, 3.)

Damit ist bereits auch ein Teil der Einwände erledigt, die gegen eine Begründung der Sünde aus der Entwicklung erhoben wurden. Wenn Kirn die „metaphysische Betrachtung" der Sünde tadelt, weil sie aus der Sünde ein „bloßes Entwicklungsmoment" zu machen drohe und die sittliche Betrachtung ausschalte, so ist zu sagen, daß jede der beiden Betrachtungsweisen keineswegs nur auf Kosten der andern geübt werden kann, sondern beide sich ohne gegenseitige Verkürzung miteinander vertragen können.

Die metaphysische Bedeutung des Entwicklungsgedankens liegt für Schleiermacher darin, daß er erklärlich macht, wie bei einer einheitlichen Weltanschauung oder restlos durchgeführten Kausalität Gottes, wie sie unser frommes Selbstbewußtsein verlangt, die Sünde möglich wird. Wir sahen, wie dabei in einem gewissen Sinne auch die Sünde auf göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden mußte. Die Sünde erklärte sich daraus, daß die niedere Entwicklungsstufe der Sinnlichkeit sich in sich selbst konsolidierte, solange sie noch allein da war, und deshalb dem neu auftretenden Entwicklungsprinzip des Gottesbewußtseins in seiner Entfaltung lebendigen Widerstand entgegensetzte. Dieser Widerstand führt zu einer Hemmung des Gottesbewußtseins überall da, wo dieses nicht von vornherein in absoluter Kraft gegeben ist, also bei allen Menschen außer Christus. Aufs Ganze gesehen wird so allerdings die Sünde für die Menschheit unvermeidlich, und da die Entwicklung selbst, wie auch die Relativität des dem Menschen ursprünglich gegebenen Gottesbewußtseins doch auf Gott zurückgeht, ist Gott der indirekte Urheber der Unvermeidlichkeit der Sünde. Indessen sahen wir auch, wie diese Urheber-

schaft Gottes keineswegs so weit ausgedehnt wird, daß die Sünde als ein göttlicher Zweckgedanke angesehen werden müßte. Gottes Zweck ist die Erlösung oder die durch Christus anzubahnende vollkommene Herrschaft des Gottesbewußtseins. Diesem Zweck muß auch die Sünde, sofern sie mit Sehnsucht nach der Erlösung verbunden ist, dienen.

Hat Kirn von da aus recht, wenn er sagt, Schleiermacher mache aus der Sünde, als Voraussetzung des Erlösungsbedürfnisses, eine Stufe des Fortschrittes zum Besseren und löse damit die sittliche Beurteilung der Sünde auf? Wir können das um deswillen nicht zugeben, weil Schleiermacher es ausdrücklich ablehnt, die Sünde als ein Mittel zu betrachten, dessen sich Gott zur Durchführung der Erlösung bediene. „Der Gegensatz von Zweck und Mittel" kann gar nicht vorhanden sein „für einen schlechthin und alles hervorbringenden Willen". (Gll., § 81, 4.) Die Sünde ist wohl „um der Erlösung willen geordnet", aber nicht so, daß Gott sie gebraucht hätte, um eine Aufgabe für den Erlöser zu haben, sondern der Zusammenhang zwischen Sünde und Erlösung ist ein rein tatsächlicher. Die Sünde ist da, weil „die nur allmähliche und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht". Unsere Menschlichkeit erklärt die Sünde. Warum wir nur Menschen und nicht Gott sind, darüber läßt sich mit Gott nicht streiten; um so weniger, da er mit der Erlösung durch Christus die Möglichkeit bietet, die in unserer Menschlichkeit liegende Beschränkung zu überwinden. Dieser rein tatsächliche Zusammenhang zwischen Sünde und Erlösung wird auch dadurch nicht in einen zweckmäßigen verwandelt, daß die Entwicklung der Sünde tatsächlich dem Eintreten der Erlösung vorbereitende Dienste leistet. Er weist vielmehr nur darauf hin, daß Sünde und Erlösung nicht auf zwei einander entgegengesetzte Prinzipien zurückgehen, sondern beide aus der einen Kausalität Gottes sich erklären lassen.

Wir haben bereits ausgeführt, wie durch diese Urheberschaft Gottes in der Sünde keineswegs die Verantwortlichkeit des Menschen für dieselbe notzuleiden braucht, da Schleiermacher zwischen zeitlicher und ewiger Verursachung der Sünde unterscheidet. Die Realität der Sünde beruht nach Schleiermacher letztlich auf der Tatsache unseres Gewissens; sie ist niemals eine bloß objektive, sondern eine objektive und subjektive zu gleicher Zeit. Der objektive Tatbestand der sinnlichen Selbständigkeit wird zur Sünde erst durch die sittliche Beurteilung, die er erfährt. Auf Gott geht die Sünde deshalb nur insofern zurück, als unser sittliches Urteilsvermögen von ihm stammt und die objektiven Tatbestände der Sinnlichkeit auf der einen und des relativ starken Gottesbewußtseins auf der anderen Seite aus der gottgewollten Entwicklung sich erklären. Aber die einzelne sündige Regung läßt sich aus alledem noch nicht erklären, denn sie ist stets auch mit einer freien Selbstentscheidung verbunden. Für diese aber lehnt Schleiermacher jede göttliche Urheberschaft ab.

Wir unterscheiden uns daher an diesem Punkte in der Auffassung des Schleiermacherschen Freiheitsbegriffes auch von Gaß, welcher sagt[53]: „Indem die Sünde wirklich wird, enthält sie jederzeit ein Moment, das auch anders sein oder fehlen könnte, ohne daß die Schranken des menschlichen Daseins verrückt würden, und das in dem Zusammensein der Sinnlichkeit mit einer Ohnmacht des Gottesbewußtseins noch nicht gegeben ist. Für diesen Akt der Ausübung, welcher der einzelnen Sünde ihr Dasein gibt, scheint die allgemeine Herleitung aus der göttlichen Anordnung nicht auszureichen; dann aber bietet sich keine andere Erklärung als die, nach welcher die kreatürliche Freiheit und deren Bewegung nicht aufgeht in die göttliche Determination. Wir gelangen also hier auf eine Antinomie und gestehen, keine

[53] W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1867, Bd. 4, S. 595.

Philosophie noch Theologie zu kennen, welche über dieselbe hinausgeführt hätte." Wir stimmen diesen Ausführungen inhaltlich zu, sind nur im Unterschied von Gaß der Meinung, daß auch Schleiermacher ein solches unerklärliches Moment der Freiheit bestehen läßt, das aus der göttlichen Kausalität nicht erklärt werden darf.

Aber ein Einwand H. Stephans bedarf an dieser Stelle noch der Erledigung. Er sagt, Schleiermacher könne die beiden Behauptungen, daß die Sünde auf Gott zurückgehen, aber auch freie Tat des Menschen sein solle, nur dadurch miteinander vereinigen, daß er die Sünde zu einer „bloßen Bewußtseinstatsache stempele". Richtig ist, daß Schleiermacher keine Aussage über die Sünde macht, die nicht aus dem Sündenbewußtsein gewonnen ist. Sollten solche Aussagen unabhängig von einem Sündenbewußtsein möglich sein, dann müßte die Sünde eine objektive Macht oder böses Prinzip sein, das auch außerhalb des Menschen eine Realität hätte. Wird aber das abgelehnt, dann muß sich jede Sünde auch mit einem Sündenbewußtsein verbinden. Ja sie wird erst durch dieses ihre Realität gewinnen. Die Sünde ist von dem bloß Materiellen der Tat zu unterscheiden. Eine Handlung kann objektiv betrachtet gegen Gottes Willen gerichtet gewesen sein, aber Sünde wird sie erst, wenn der Gegensatz gegen Gott ins Bewußtsein tritt. So sind nach Schleiermacher allerdings Sünde und Sündenbewußtsein nicht voneinander zu trennen. Aber so wenig die materielle Tat allein die Sünde ist, so wenig ist es auch das Sündenbewußtsein allein. Die Sünde wird durchaus nicht zu einer bloßen Bewußtseinstatsache, wenn der unerläßliche Zusammenhang zwischen Bewußtsein und Tat betont wird, sondern Schleiermacher befolgt damit auch in der Sündenlehre nur in konsequenter Weise den von Kant übernommenen Grundsatz, daß wir nur wissen können, was die Dinge für uns sind, nicht, was sie an sich sind. Die Sünde an sich kann kein Gegenstand dogmatisch-wissenschaftlicher Untersuchung werden, sondern nur unsere

Sünde. Unsere Sünde aber kommt uns auch immer irgendwie zum Bewußtsein.

Bleibt aber die einzelne Sünde trotz der ewigen Urheberschaft Gottes doch zeitlich in der menschlichen Freiheit begründet, dann braucht auch das Bewußtsein ihrer Unvermeidlichkeit nicht notwendig ethisch relativierend zu wirken. Einmal ist der Gedanke dieser Unvermeidlichkeit auch dem neutestamentlichen Christentum nicht fremd gewesen (vgl. Röm. 11, 32; Gal. 3, 22), und dann darf nicht übersehen werden, daß ihn auch Schleiermacher nur kennt in bezug auf die Erlösung. Das Bewußtsein der Unvermeidlichkeit der Sünde kann für uns Christen praktisch nur die Bedeutung haben, daß die Erlösung durch Christus als die einzige Möglichkeit, durch welche die Sünde aufgehoben und die Entwicklung des Gottesbewußtseins gefördert werden kann, um so höher im Werte steigt und wir nur um so mehr veranlaßt werden, die Gemeinschaft mit dem Erlöser zu suchen. Ohne die Erlösung würde das Bewußtsein, daß wir der Sünde nicht entgehen können, allerdings nach und nach abstumpfend auf unser Verantwortlichkeitsgefühl wirken müssen; im Hinblick auf die in Christus hervorgetretene Gnade Gottes aber ist das nicht mehr möglich, denn die Unvermeidlichkeit der Sünde gilt dann immer nur für die, welche noch nicht in den Bereich der erlösenden Gnade getreten sind, aber nicht mehr für die, welche in ihm darin stehen. Unter diesen Umständen dürfte also auch von hier aus nicht mehr viel gegen eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Sünde einzuwenden sein.

Damit scheinen uns die wesentlichsten Einwände, die gegen Schleiermachers Lehre von der Sünde erhoben worden sind, erledigt zu sein. Es ergeht einem merkwürdig, wenn man sich länger mit dieser Sündenlehre beschäftigt. Zuerst wird man überrascht durch die Fülle von Scharfsinn, welche in der Behandlung der einzelnen Probleme zutage tritt. Dann scheinen sich bei näherem Zusehen doch allerlei Widersprüche und Unausgeglichenheiten zu ergeben. Schließ-

lich ist aber der letzte, überzeugende Eindruck der, daß doch alles ineinander eingreift und sich zu einem festgefügten Lehrgebäude vereinigt. Mancher wichtige Gedanke liegt freilich mehr versteckt, als daß er sofort in unmißverständlicher Deutlichkeit heraustrāte. Wir denken dabei besonders an Schleiermachers Auffassung der Freiheit und den Willenscharakter der Sünde. Dadurch mag sich auch manches ablehnende Urteil der Kritik erklären. Aber eine nähere, alles Vorhandene abwägende und miteinander ausgleichende Untersuchung scheint uns doch zu dem Resultate führen zu müssen, daß Schleiermacher auf der einen Seite nicht nur kein wertvolles Element der bisherigen Sündenlehre aufgibt, daß er aber auf der anderen Seite die dogmatische Behandlung der Sünde durch Einführung des Entwicklungsgedankens sehr wesentlich ergänzt und bereichert hat. Wir können die viel verbreitete Ansicht, nach welcher der Entwicklungsgedanke für die Lehre von der Sünde nur ein Danaergeschenk wäre, nicht teilen. Die ethische Beurteilung der Sünde, ihr Schuldcharakter und die volle menschliche Verantwortlichkeit für dieselbe braucht durch den richtig verstandenen Entwicklungsgedanken durchaus nicht aufgelöst oder auch nur erweicht zu werden. Dagegen sind die großen Vorteile, welche er mit sich bringt, nicht zu verkennen. Was das praktisch fromme Bewußtsein der christlichen Gemeinde von jeher festgehalten hatte, ohne daß es aber je gedankenmäßig befriedigend miteinander ausgeglichen worden wäre, nämlich die unbegrenzte Allmacht Gottes und die Tatsache der Sünde, das hat Schleiermacher mit Hilfe des Entwicklungsgedankens unseres Erachtens zum ersten Male auf eine befriedigende dogmatische Formel gebracht. — Indem aber Schleiermacher durch eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Sünde den Dualismus vermeiden konnte, hat er auch einen wichtigen Beitrag für die Aussöhnung des spezifisch christlichen Interesses mit dem modernen, allem Dualismus abholden Weltbewußtsein geliefert. Zu Schleiermachers Gedanken, daß die Sünde

nicht auf ein böses Prinzip zurückgehe, sondern um der Erlösung willen von Gott geordnet sei, unbeschadet ihrer Begründung in der menschlichen Freiheit, „werden sich alle erheben müssen, welche zu einer einheitlichen Weltansicht überhaupt gelangen wollen“ (Gaß, S. 594).

Wenn Schleiermacher vor Herausgabe der 2. Auflage der Glaubenslehre in dem zweiten Sendschreiben an Lücke (S. 617f.) die Überzeugung ausspricht, daß es möglich sei, „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener nicht diese hindert und diese nicht jenen ausschließt“, und wenn gerade auch die Glaubenslehre mit dazu beitragen sollte, eine „Aushungerung“ des Christentums von aller Wissenschaft zu verhindern, so ist der richtig verstandene Entwicklungsgedanke jedenfalls eins der wichtigsten Werkzeuge, mit deren Hilfe jener „Vertrag“ zwischen Glauben und Wissenschaft geschlossen werden kann.

Literatur.

Friedrich Schleiermacher, Sämtliche Werke, Berlin, Reimer.
— Der christliche Glaube, 6. unveränderte Ausgabe, Berlin 1884 (zitiert als „Glaubenslehre“, abgek. Gll.).
— Die christliche Sitte, 2. Aufl., Berlin 1884 (zitiert: Chr. Sitte).
— Monologen, Sonderausgabe von F. M. Schiele, 1902.
— Reden über die Religion, kritische Ausgabe von R. Otto, 2. Aufl., 1906.
W. Dilthey, Schleiermachers Leben, I, 1873.
F. M. Schiele, Der Entwicklungsgedanke in der evangelischen Theologie bis Schleiermacher (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1897).
H. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung, Tübingen und Leipzig 1901.
G. Wehrung, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, Dissert. 1907.
H. Mulert, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, 1907.
H. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1909.
H. Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909.
— Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, 1. Teil, 1911.
Alb. Meyer, Der Entwicklungsgedanke in Schleiermachers Glaubenslehre, Dissert. 1910.
O. Lempp, Schleiermachers Gotteslehre (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1911).
W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Berlin 1867, Bd. 4.
Alb. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 4. Aufl., Bonn 1910.
O. Kirn, Schleiermacher, Artikel in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., 1906, Bd. 17.
— Sünde, ebenda, Bd. 19.
Arthur Titius, Schleiermacher und Kant, in: Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens, Buchverlag der Hilfe, 1910.
— Entwicklung, Artikel in: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, hrsg. von Schiele und Zscharnack, Bd. 2.
E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker, 1904.
K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911.

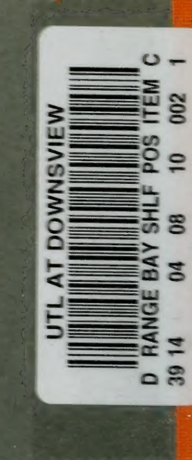
Fr. Aug. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 3. Aufl. bearbeitet von H. Stephan, 1912.
H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1858.
S. Eck, Aus den großen Tagen der deutschen Philosophie, 1901.
Rud. Eucken, Die geistigen Strömungen der Gegenwart, 3. Aufl., 1904.
Christ. Sigwart, Logik, 2. Aufl., 1893.

Lebenslauf.

Ich, Ernst Flöel, wurde am 1. Juni 1883 als Sohn des Lehrers Reinhold Flöel und seiner Ehefrau Margarete, geb. Ziller, zu Kieselbach, Kreis Dermbach, S.-Weimar, geboren. Ich besuchte zuerst die Volksschule meines Geburtsortes, von Ostern 1896 an das Gymnasium zu Schleusingen in Thüringen, das ich im Frühjahr 1902 mit dem Zeugnis der Reife verließ. An der hessischen Landesuniversität zu Gießen, die ich nun bezog, widmete ich mich dem Studium der Theologie und bestand Ende des W.-S. 1905/06 das theologische Fakultätsexamen. Nachdem ich dann im 19. bayr. Inf.-Reg. zu Erlangen meiner Militärpflicht genügt hatte, trat ich Ostern 1907 in das Predigerseminar zu Friedberg ein und machte im Frühjahr 1908 in Darmstadt mein zweites theologisches Examen. Am 30. August 1908 wurde ich zu Wöllstein in Rheinhessen ordiniert und trat daselbst als Pfarrassistent in den Dienst der hessischen Landeskirche. Am 1. Oktober 1908 wurde ich als Pfarrassistent nach Darmstadt (Petrus- und Paulusgemeinde) versetzt. Im Frühjahr 1910 benutzte ich einen vierteljährigen Urlaub zu einer Studienreise nach England und Hamburg, um das religiöse Leben der englischen Arbeiterschaft und die modernen Bestrebungen für Jugendpflege kennen zu lernen. Einen zweiten Urlaub während des W.-S. 1911/12 verwendete ich zu wissenschaftlichen Studien an der Universität Berlin. Vom März bis November 1912 war ich dann nochmals Pfarrassistent, zeitweise Pfarrverwalter, der Petrusgemeinde in Darmstadt. Dann wurde ich zum Verwalter, am 18. Januar 1913 zum Pfarrer der zweiten Pfarrstelle in Langen ernannt.

In Gießen hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren und Dozenten: Stade, Kattenbusch, Krüger, Baldensperger, Drews, Eck, Köhler, Siebeck, Schwally, Sauer; in Berlin bei: Harnack, A. Wagner, Wölfflin, Simmel, Fabricius.

C. F. Wintersche Buchdruckerei in Darmstadt.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 08 10 002 1